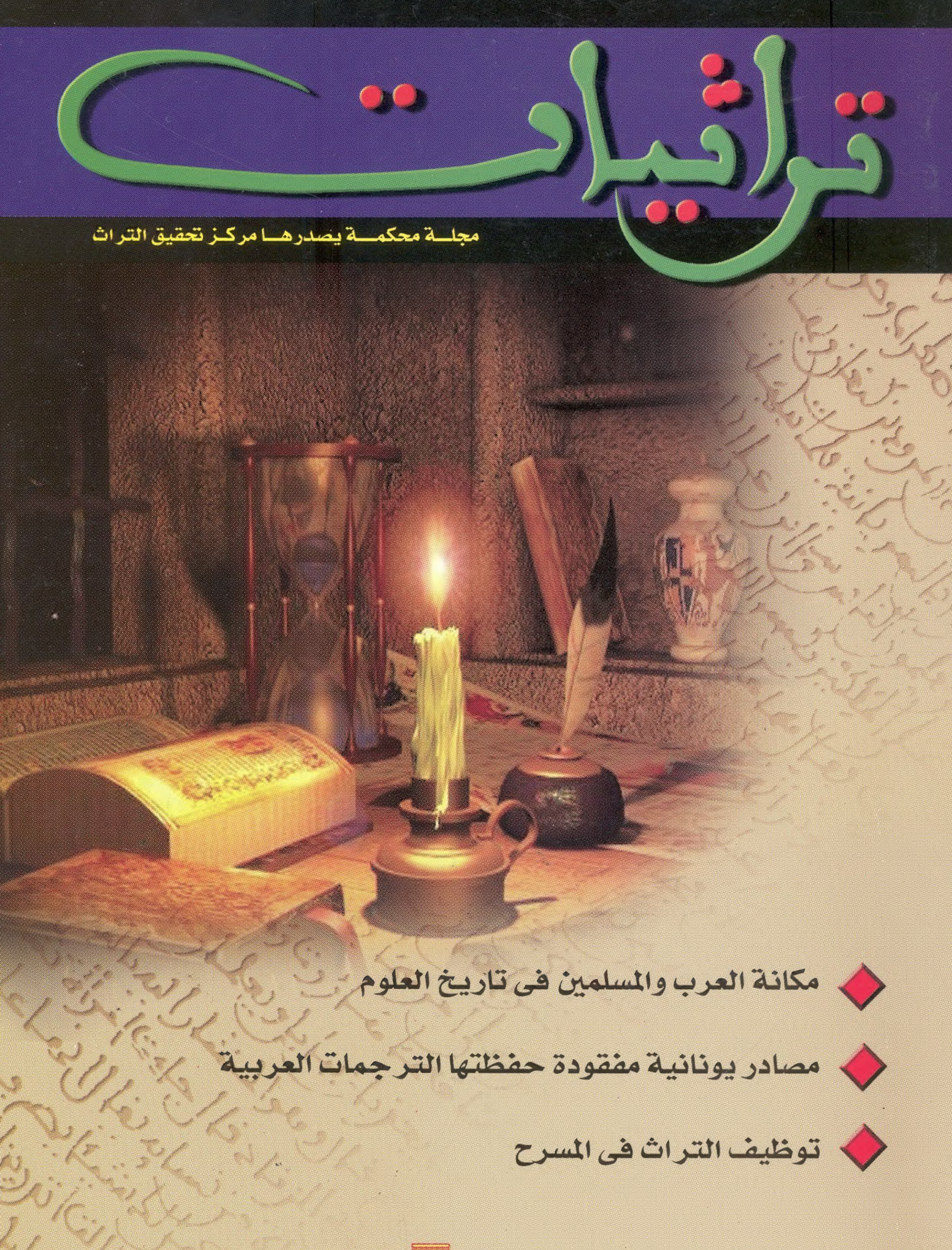
تراثيات

مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث



- مكانة العرب والمسلمين فى تاريخ العلوم
- مصادر يونانية مفقودة حفظتها الترجمات العربية
- توظيف التراث فى المسرح

العدد السابع (ذو الحجة ١٤٢٦ هـ - يناير ٢٠٠٦م)

دار الكتب والوثائق القومية



تراثيات

مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث

العدد السابع

يناير ٢٠٠٦

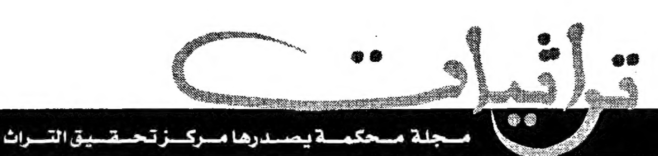
الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة
أ. د. محمد صابر عرب

تراثيات/ مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية .- س ٤، ع ٧ (يناير ٢٠٠٦)
.- القاهرة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، ٢٠٠٦ –   .
مج ؛ ٢٩سم.
نصف سنوية.

إخراج وطباعة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٢٢٠٧/٢٠٠٣



مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث

دار الكتب والوثائق القومية

المراسلات والاشتراكات

مركز تحقيق التراث - دار الكتب والوثائق القومية

كورنيش النيل - رملة بولاق - القاهرة

ت: ٥٧٥١٠٨٦٠ - فاكس: ٥٧٨٩٦٧٨٠

E-mail:scenlers@darelkotob.org

سعر النسخة: داخل جمهورية مصر العربية:

١٠ جنيهات للأفراد، ٢٠ جنيهاً للهيئات

خارج جمهورية مصر العربية: ١٠ دولار أمريكى

إشراف فنى

الأستاذ/ على أحمد خليفة

فى هذا العدد

الاشتراكات السنوية : ١٥ جنيها للأفراد، ٣٥ جنيها للهيئات، ١٥ دولاراً خارج جمهورية مصر العربية

افتتاحية العدد

بهذا العدد تدخل المجلة عامها الرابع، وهو أمر يدعو للتفاؤل ؛ ذلك أن المجلة لا تخاطب جمهورًا عريضًا وإنما تخاطب جمهورًا محدودًا من المثقفين، ولكنه جمهور منتقى. فالمعنيون بالتراث وقضاياه وخاصة من الشباب قليلون ؛ ولذلك حرصت المجلة منذ عددها الأول على أن تفسح المجال لشباب الباحثين ليسهموا في تحريرها . والأمل كبير في أن يزداد إسهامهم وتتسع المساحة المخصصة لكتاباتهم في الأعداد القادمة دون أن يخل ذلك بالمستوى العلمي الذي تحرص المجلة على الاحتفاظ به، وعدم التهاون فيه بحال من الأحوال.

والشكر واجب لتلك الصفوة من القراء الكرام الذين يتابعون المجلة ويشجعونها ويحرصون عليها، ولدار الكتب والوثائق القومية على دعمها المتصل للمجلة، حتى تستمر في أداء رسالتها، وإنها لرسالة سامية . .

رئيس التحرير

بحوث ودراسات

مكانة العرب والمسلمين
في تاريخ العلوم والحضارة البشرية(*)

د. فؤاد سزكين(**)

سمعتُ من مدرّستي في الأسابيع الأولى من دخولي المدرسة الابتدائية ـ قولها: إن العلماء المسلمين كانوا يَعتقدون أنّ الأرضَ محمولة على قرنيْ ثور إلى الأبد . وعرفتُ في كُتُب المدرسة نفسها ـ بعد سنين ـ تعريفَ النهضة الأوربيَّة الحديثة بتعبيره الأوربي "الرونسانس"، والذي يَعدُّ ظاهرةَ النهوض العلمي في أوربا ـ منذ القرنِ الثاني عشر الميلادي ـ استمرارًا للعلوم الإغريقيّة، وإيقاظها المجتمع الأوربي، دون أنْ يتحمّل قبولِ أيِّ مجال للعرب والمسلمين في تاريخ التراث البشريّ، اللهمَّ إلا أنْ يضطرَ من حينٍ إلى حينٍ توسّطهم بترجمةِ بعضِ الكتب الإغريقيّة إلى العربيّة ومنها إلى اللاتينيّة.

لقد نشأتُ في بيئة يُسَيْطِرُ فيها تعريفُ النهضة هذا، إلى أنْ أوصلني القدرُ إلى دراسة اللغات الشرقيّة في جامعة إستانبول على يد المستشرق الألماني الكبير هلموت ريتر، الذي أخبرني في أوائل تلمذتي له ـ بعد ما حصل عنده ظنٌّ بأنني لستُ ولدًا خائبًا ـ أنّه يجبُ أنْ أعتنيَ بالعلوم الطبيعيّة، خاصة الرياضيّات، حيث كان العربُ رياضيّينَ كبارًا لا يقلون مرتبةً عن أكبرِ الرياضيّينَ الأوربيين. وذكر بالفعل أسماءً، منهم: الخوارزمي، وابن يونس، وابن الهيثم، والبيرُوني. فاندهشتُ لذلك.

وفي الطريق إلى البيت، وفي السرير، شغلني وأقلقني هذا الكلامُ وما ترتّبتُ عليه في المدارس إلى ذلك اليوم. قضيتُ الليل ـ تقريبًا ـ دون نومٍ؛ كنتُ أنتظرُ الصباح لأرجع إلى أستاذي لأسأله وأسأله.

كان قد جرى ذلك سنة ١٩٤٣م، ومنذ ذلك الوقت أخذتُ على عاتقي مسؤوليّة دراسة تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، وبحثَ حقيقةِ ما كان لهذه العلوم من مكانةٍ في تاريخ

(*) محاضرة أُلقيت في رحاب جامعة الدول العربية، صباح يوم الأحد السادس عشر من شهر يناير (كانون الثاني) عام ٢٠٠٥م. قام بجمعها وتنسيقها الأستاذ عصام محمد الشَّنْطي (خبير معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، مديره سابقًا).

(**) أستاذ تاريخ العلوم بجامعة فرانكفورت (ألمانيا)، ومؤسّس معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت.

العلوم العام. وفي أثناء سعيي لهذا الهدف أنعمَ اللهُ عليّ، فتيسَّرَ لي أنْ أُؤلِّفَ اثني عشر مجلدًا حول تاريخ التراث العربي، وأنْ أُؤسِّسَ معهدًا لتاريخ العلوم العربيّة والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، وأنْ أنشرَ ــ مع المشتغلين معي فيه ــ ما يزيدُ على ألف ومئتي مجلد، كما أنشأتُ فيه مُتْحفًا يضمُّ ما يقربُ من ثمانمئة آلة علميّة، أُعيدَ صنعُ معظمها بناءً على ما وردَ في كتب عربيّة وفارسيّة، أوْ في ترجمتها اللاتينيّة.

وسأحاول فيما يلي أنْ أعرضَ صورةً ما عمّا تجمّعَ عندي من معرفة عن مكانة العرب والمسلمين في تاريخ العلوم. ومن الواجب عليّ أنْ أشيرَ ـ بدايةً ـ إلى أنَّ ما سأذكره فيما يلي من إنتاجات العرب والمسلمين، جزءٌ قليل منه أزعمُ أنه من اكتشافاتي الشخصيّة، وأمّا معظمُه فأدينُ به إلى مؤرّخي علوم الطبيعة من المستعربين الذين كافحوا ــ منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي ــ لتبيين مكانة العرب والمسلمين، بصبر وجهد وحماسة.

نشأ روّادهم في فرنسا، وتبعهم ــ منذ الربع الأخير لذلك القرن ــ الألمان والهولنديون وغيرهم. أذكر منهم: جان جاك سيديو، وابنه لوي إملي سيديو، وزميلهما جوزيف رينو الذين انقطعوا إلى دراسة نواحي علم الفلك والجغرافيا عند العرب.

وجاء من بعدهم الشابُّ الألماني فرانتس فوبكه الذي أرسله العالم الموسوعي الشهير ألكساندر فون هومبولت ليتتلمذ على أولئك العلماء. ولم يعش هذا الشابُّ الألمانيُّ طويلاً، لكنّه ترك لنا ــ بحمد الله ــ ما يزيدُ على أربعين دراسة حول علم الرياضيّات، معظمها لا نستطيعُ أن نستغنيَ عنه حتى اليوم. وقد جاءت نتائجُ أبحاثه محيّرةً لمؤرّخي العلوم المعاصرين، كما كانت تزعجُ وتثيرُ نتائجَ أساتذته المستعربين معظم أعضاء الأكاديميّة الفرنسيّة. أذكرُ ــ مثلاً ــ ما كان يدّعيه مؤرّخ الرياضيّات الفرنسي مونتكلا من أنَّ العربَ لم تتخطَّ معرفتهم معادلات الدرجة الثانية في الجبر، فأثار نشرُ كتاب "الجبر والمقابلة" لعمر الخيّام، وترجمته إلى الفرنسية على يد فوبكه ــ الدهشة حينما تبيّن أنَّ العربَ والمسلمين لم يعرفوا المعادلات الجبريّة من الدرجة الثالثة فحسب، بل وضعوا قوانينَها ومعالجتها المنظمة في كتاب مستقلٍ في القرن الخامس الهجري.

ولا يسعني هنا إلا أنْ أذكر اسم العالم الفيزيائي الألماني آيلهارد فيدمان، الذي خصّص نصفَ قرنٍ من حياته لدراسة الفيزياء خاصة، والعلومِ الطبيعيّة عامة عند العرب والمسلمين، فنشر نتائجَها فيما يزيدُ على مئتي مقالة.

أذكر ــ أخيرًا ــ كارلو ألفونسو نالينُو الإيطالي الذي يعرفه المصريّون من محاضراته التي ألقاها سنة ١٩١٠م باللغة العربيّة في جامعة القاهرة، في تاريخ علم الفلك عند العرب. وندينُ له مع إسهامه الجبّار هذا بإسهامات أخرى.

وهناك فرقة كبيرةٌ من الأسلاف الأوربيّين الذين تركوا لنا لبِنَات ضروريّة لبناء تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، عَرَفتُ فضلهم حينما أخذتُ على عاتقي وضْعَ نموذج متواضع لمثل هذا البناء المنتظر. أذكرهم بالخير متابعًا لمبدأ: "مَنْ لا يشكرُ الناس لا يشكرُ الله"، وهو المبدأ الذي كان قائمًا ونافذا في العالم الإسلامي، وأخذ يضعفُ يومًا بعد يوم.

لقد افتتحت الأبوابُ الأولى للتراث الإغريقي للمسلمين في العَقدَيْن الأوّليْن ــ بعد ظهورهم على مسرح التاريخ ــ بفتح المراكز الثقافيّة في سوريا ومصر اللتين كانتا أولاً في يد الرومان، ثمّ بيزنطة فيما بعد. والواقعُ إنّ المسلمين كانوا يملكون في العَقد التالي (الثالث) ما يكفي من الأساطيل كي يشغلوا جزيرتيْ قبرص ورودس، ويهاجموا سواحل جزيرة صقلية، الأمرُ الذي يعدُّ من أغرب حوادث التاريخ. وهذا الواقع لا يمكنُ أنْ يُعلل إلا بأنهم عاملوا المواطنين الجدد ــ سواء مَن اعتنقَ منهم الإسلامَ أو مَن لم يعتنق ـ معاملة إنسانيّة عالية.

إننا لا نستطيعُ هنا أنْ نعبّرَ كما ينبغي عن أنّ مبدأ التسامح والحريّة الذي كان المسلمون يلتزمون به إزاء المواطنين الذميّين ــ كان من العناصر البنّاءة للحضارة الجديدة التي أخذت تتأسّسُ بجهودهم.

لقد ابتدأت ترجمة بعض الكتب الإغريقيّة والسريانيّة والإيرانيّة إلى العربيّة في القرن الأول الهجري. فالمترجمون كانوا من المواطنين المنتسبين إلى البيئات الثقافيّة القديمة، وأمّا الطلبُ والتشجيعُ فكان يتمثّل في الخلفاء الأمويين وأمرائهم. إنّ المسلمين عَرَفوا فكرةَ كرويّة الأرض من الإغريق في منقلب القرن الأوّل إلى الثاني للهجرة، فقبلوها دون أيّ تحفظ ديني.

وفي نفس هذا القرن انتشرت الرغبة في القراءة والكتابة انتشارًا سريعًا هائلاً؛ حتى تولدت عندي شخصيًّا القناعة بأنّ عدد القادرين على القراءة والكتابة في ذلك الزمن ــ في المجتمع الإسلامي ــ بلغ حدًّا لا مثيل له في أية بيئة أخرى في العالم.

في أواسط القرن الثاني للهجرة دعا الخليفةُ العبّاسي المنصور بعضَ الفلكيّين من الهند إلى بغداد، وجعلَهم يترجمون كتاب الفلك الكبير "السند هند" الذي جاءوا به معهم، من اللغة السنسكريتيّة إلى العربيّة دون تأخير. فكان القائمون بالعمل بعضَ المسلمين المنتسبين إلى المدرسة الساسانيّة الأخيرة. وبهذه الترجمة ابتدأ الاشتغال بعلم الفلك المحض في العالم الإسلامي. وبواسطة هذا الكتاب عرف المسلمون رقمَ الصفر الذي لم يكن موجودًا عند الإغريق، وكذلك عرفوا مبادىء المثلثات المتطوّرة.

لقد أخذ المسلمون كلمة "جيب الزاوية" من ذلك الكتاب كما هي في الاصطلاح الهندي؛ ولكنّها تُرجمت فيما بعد من العربيّة إلى اللاتينيّة بكلمة "سينوس" خطأً، بمعنى جيب الثوب. [أذكرُ هنا استطرادًا أنَّ اللاتينيّين كانوا حتّى القرن السادس عشر الميلادي يتعلمون من الكتب فقط، خلافًا لما كان يسيرُ عليه المسلمون الذين كانوا يتلقّوْنَ محتوى الكتب عن الأساتذة.]

إنَّ قضيّةَ أخذ العلم وتمثّله كانت تتطوّرُ بسرعة غريبة؛ فلقد تُرجمَ إلى العربية كتابُ "المجسطي" المحجّم والمعقّد لبطليموس، وكتاب "أصول الهندسة" لإقليدسَ. قبل أواخر القرن الثاني الهجري. وما كان يمضي على الترجمة بضع سنين حتّى وجد المسلمون أنفسَهم قادرين على شرحهما ونقاشهما.

وحين نعيدُ إلى الذهن أنَّ بعضَ رجال الدولة العباسيّة قد أرسل أحدَ العلماء في أواخر القرن الثاني للهجرة إلى الهند؛ ليبحثَ في الأديان هناكَ ــ نستطيعُ أنْ نتصوّرَ درجة سرعة تطوّر التفكير العلمي عندهم.

إنَّ النصفَ الثاني من القرن الثاني للهجرة ــ الذي ينبغي اعتباره مرحلة نضوج الأخذ والتمثّل للتفكير الأجنبي الإغريقي وغيره ـ يشهدُ في بعض مجالات العلم ابتداءَ مرحلة الإبداع، وأبرز مثال على ذلك ظهورُ عالم مثل جابر بن حيّان الذي أسَّسَ علمَ الكيمياء كعلمٍ قائمٍ على المبادىء الكيفيّة والكميّة للمادة. بصرف النظر عن بعض إضافات متواضعة أُنجزت بعدَ مُضيّ ما يقربُ من تسعمئة سنة، إلى أنْ وَصَلَ هذا العلمُ ـ في ظروف أخرى ـ إلى مرحلة جديدة في أوربا.

وإذا قرأنا أكثرَ كتب هذا العالم نرى أنه يبتديء في أوّل الأمر متعلّمًا ممّا ورد إليه من رسائل نشأت في مراكز علميّةٍ في أطراف البحر المتوسّط الشرقيّة، لا في المواد الكيميائيّة

فحسب، بل في معظم نواحي العلوم. فتعلّمَ سريعًا، وأخذ يتطوّر ليصبحَ فيلسوفًا للطبيعة، ولتبرز - في كتبه - أمامنا شخصيّة من أغرب الشخصيّات التي يعرفها تاريخُ العلوم.

إنه كان يؤمنُ بأنَّ الله تعالى أعطى للبشر قدرةً عقليّة لا نهاية لها، وأنَّ العقل البشريَّ يستطيعُ أنْ يخترق أسرارَ الستار للكائنات كلها. وكان يؤمنُ بأنَّ الكيميائي يستطيعُ أنْ يبدعَ أحجارًا ونباتات وحيوانات وحتى إنسانًا. ومن المدهش حقا أنْ نراه يكتبُ مثل هذه الأفكار في ذلك الوقت المبكّر. ولو عرفه علماءُ تقنية الجينات اليوم فلربّما سمّوا أنفسهم "جابريّين".

ومن غرائب جابر بن حيّان أيضًا أنّه حاول أنْ يأتيَ بنظام يُحيط بسبعمئة صوت حيواني وطبيعي آخر، أي أنه أرادَ أنْ يُبْدعَ لسانًا جديدًا. إنه أوّلُ مَنْ عرَّفَ الفيزياءَ "بإخراج ما في القوّة إلى الفعل"، وكان يؤمنُ بأنّ الذرّات كلها في الطبيعة يكونُ تأثيرُ بعضها على بعض بقدْر رياضي يُوزَنُ بنسَب مُعيَّنة، ومهمّة عالم الطبيعة أنْ يُثْبتَ تلك النسب. كان جابر يُسمّي هذا النظامَ الطبيعيَّ "علمَ الميزان". ويؤكدُ أحدُ المستشرقين على أنَّ نظريّات جابر بن حيّان حول الذرّة تعادل مستوى نظريّات القرن العشرين. وأكتفي بالحديث عن هذا العالم الجليل لأتوجّه إلى آخرين.

إن التطوّر الذي تحقق في مجالات العلوم النقليّة، في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ــ كعلوم الفقه والحديث والتاريخ واللغة والنَّحْو ــ لا يسعني إلا أنْ أصفه بمرحلة الإبداع.

واجتنابًا عن الخوض في التفصيلات أذكرُ كتاب سيبويه الذي يدهشُنا بحجمه ونظامه ودقائقه وفلسفته اللغويّة، فإنه يُنبّئنا عن التطوّر اللغوي الذي وصل إليه علمُ النَّحْو في مدّةٍ قصيرةٍ نسبيًّا في العالم الإسلامي. هل حاول المختصّون العرب المعاصرون أنْ يبحثوا عن وجودٍ مثيل لهذا الكتاب الفذ في الحضارات الأخرى، سواء أكان قبله أو بعده؟

وأذكر ــ مثلاً ــ أنّه في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة تطرّق أبو عُبَيْدة مَعْمَر ابن المُثَنَّى في كتابه "مجاز القرآن" إلى المبادىء الأولى للنحو المعنوي، الذي وصل بعد تطوّره في كتاب عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس، وفي كتابِ السكاكي في القرن السادس للهجرة ــ إلى تأسيس علمٍ جديدٍ، وهو العلم الذي لا نصادفه في اللغات الأوربيّة قبل القرن التاسع عشر الميلادي.

وإذا توجهتُ إلى الحديث عن القرن الثالث الهجري فإنه لا يصعبُ علينا أنْ نشاهدَ في هذا القرن مرحلة الإبداع في جميع نواحي العلوم المعروفة في ذلك الزمن. وقد تحقق هذا في بعضها في أوائل القرن، وفي بعضها في أواسطه، وسأكتفي بذكر بعض الأمثلة فقط:

إنّ كثيرًا من ظواهر الإبداع يرتبط بعناية وتشجيع الخليفة المأمون (المتوفى ٢١٨هـ) وإسهامه الشخصي أحيانا. لقد أسّسَ مَجْمعًا باسم "بيت الحكمة" لحماية العلوم، كما قام بإدارة أمور ترجمة الكتب الإغريقيّة وإصلاح الترجمات السابقة، وكان أوّل مَنْ أسّسَ دارين للرصد في تاريخ علم الفلك؛ ليحصلَ على النتائج الرصديّة الدقيقة بالاستعانة بآلات كبيرة وأرصاد مستمرّة. وقدْ أجرى شخصيًّا أوّل قياس لفرق درجتيْ الطول بين بغداد ومكّة. ووظّفَ فرقةً من الفلكيّين لتستخرجَ طول خط الاستواء بناءً على قياس درجة الطول.

وحققَ الفلكيّون هذه المهمّة بناءً على قياساتهم التي أجروها في شمال العراق وسوريّا مرارًا. وكان منهجهم الذي اتبعوه في هذا العمل منهجًا دقيقًا علميًّا محضًا ومثاليًّا للأجيال التالية. ونحن إذا حوّلنا نتائجهم إلى الأمتار نجد أنهم وصلوا إلى الطول المعروف في يومنا هذا، أي حوالي أربعين ألف كيلومتر لخط الاستواء.

إننا نعرفُ محاولات عديدةً في هذا الصدد في فرنسا وغيرها منذ القرن السادس عشر الميلادي، ولكنه من المعروف أنّ مَنْ قاموا بهذه المحاولات كانوا إمّا أنْ يعلنوا نتيجة ما كان معروفًا لديهم بالقياس المأموني، أو أنْ يصلوا إلى نتائجَ بعيدة جدًّا عن الطول الحقيقي.

وليطمئنَ هذا الخليفة إلى صحّة هذه النتيجة نجده يطلبُ مرّةً من بعض الفلكيّين أثناء سفره نحو بيزنطة — أنْ يمتحنَ النتيجة في موضع عَالٍ على سواحل الأناضول الجنوبيّة للبحر المتوسّط — أثناء غروب الشمس — بطريق المثلّثات. إنّ طريقتهم هذه التي جرّبها البيروني أيضا في أوائل القرن الخامس الهجري في شمال الهند تُنسبُ إلى فلكيّين إيطاليين من القرن السادس عشر الميلادي، دون وجه حق.

إن الدورَ الحقيقيَّ الذي لعبه هذا الخليفة العالم في تاريخ التراث البشري — أنه وظّفَ عددًا كبيرًا من العلماء لتهيئة خريطة العالم وكتاب الجغرافيا. ومن الطبيعي أنهم استندوا إلى خريطة مارينوس، وجغرافيا بطليموس من القرن الثاني الميلادي.

وفي الواقع إنّ الخليفة المأمون قد صنع خريطة للعالم كانت معروفة لمؤرّخي الجغرافيا، ولكنّ شكلها ونوعيّتها وأهميّتها لم تكن معروفة؛ لأنها كانت مفقودة. وتيسّر لي اكتشافها قبل

عشرين سنة تقريبًا في متحف طوبقابو سراي بجمد الله. والحديثُ عنْ أهمية هذه الخريطة في تاريخ الجغرافيا يطول؛ ولذا أكتفي بالقول بأنّ جغرافيّي المأمون أنقذوا صورة العالم من كون الأقيانوسات محاطة بمجموع القارات كبحيرات، وصحّحوها بحيث تكون القارات محاطة بالماء على شكل جزيرة. وأجروا في صورة آسيا تصحيحات هامة، وخفضوا طول البحر المتوسط عشر درجات. . . إلخ.

إنّ مرحلة الإبداع التي بدأت في القرن الثالث الهجري لم تبق منحصرةً في بعض المجالات، بل شملتها جميعًا، حتى أنّ بعضَ مؤرّخي العلوم يرون أنّ العهد الذهبي للعلوم الإسلامية يمتدُّ تقريبًا إلى أواخر القرن الخامس الهجري، ويزول زوالًا بيّنًا في القرنين السادس والسابع الهجريّين.

ولكن في رأينا أنّ مرحلة الإبداع استمرّت في القرون: السادس والسابع والثامن والتاسع الهجريّة دون انقطاع. واستمرّت أيضًا في القرن العاشر الهجري، لكن مع تناقص ملحوظ إلى أنْ تركت مكانها في أواخر القرن العاشر الهجري (أي: السادس عشر الميلادي) في أوطانها الخاصة، لتستمرَّ في بيئة أخرى كانت قد ابتدأت الدخول فيها منذ خمسة قرون.

وعليَّ الآن أنْ أرجع إلى مرحلة الإبداع، وأسرد بعضَ الأمثلة في بعض المجالات:

ففي مجال علم الجبر:

كُتب أوّل الكتب في الجبر والمقابلة في خلافة المأمون، أي في الربع الأوّل من القرن الثالث الهجري. وظهرت ثلاثة كتب ــ تقريبًا ــ في نفس الوقت. إنّ حسابَ الجبر كان معروفًا عند البابليين والإغريق والهنود والصينيين، لكنّ معرفتهم كانت مقتصرةً على المعادلات من الدرجة الأولى والثانية. ففضل العرب والمسلمين في هذه المرحلة تمثّل في معالجتهم الجبرَ كمجال مستقل عن حساب العمليات الأربعة.

ولم يكد يمضي على هذا نحو خمسين سنة حتى أرجعَ الماهاني مشكلةً فيزيائيّة إلى معادلة من الدرجة الثالثة، لكنّه لم يستطع أنْ يحلها.

وبعد ما يقارب خمسين سنة أخرى استطاع أبو جعفر الخازن أنْ يحل معادلةً جبريّة من الدرجة الثالثة باستعمال منحنيات القطع المكافئ. وهذه الخطوة تبعتها فورًا محاولاتٌ عديدةٌ

لحلِّ المعادلات من الدرجة الثالثة، إلى أنْ وصل الأمرُ إلى ظهور كتابين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري حولَ معالجة المعادلات من الدرجة الثالثة كمجال جديد للرياضيّات.

ولا ينبغي أنْ يُفهم من هذا أنَّ الرياضيّين العرب لم يتطرقوا في هذه الفترة إلى معادلات من الدرجة الرابعة، بل عندنا بعضُ الأمثلة على ذلك، أشهرها وضعُ ابن الهيثم مشكلةً بصريّةً وحلها بمعادلة من الدرجة الرابعة، وذلك في الربع الأوّل من القرن الخامس الهجري.

وأذكرُ استطّرادًا أنَّ معادلة ابنَ الهيثم انتقلت إلى أوربا في القرن السادس الهجري ضمن ترجمة كتابه في البصريّات، واشتهرت القضيّة هناك منذ القرن السابع الهجري باسم alhazani problema، أي: القضيّة الحسنيّة (والمقصود بها الحسن بن الهيثم). لقد حاول العلماء أنْ يحلّوها على مرور القرون، إلى أنْ تيسّرَ الحل في القرن التاسع عشر الميلادي على يد رياضيٍ ألماني شهير.

وأختمُ الكلامَ حول مجال الجبر بقولي: إنَّ التطوّرَ أدّى إلى أنْ يُعالجَ غياثُ الدين الكاشي في الثلث الأوّل من القرن التاسع الهجري سبعين نوعًا من المعادلات من الدرجة الرابعة في كتاب مستقل، وهذا العددُ يرجع في وقتنا الحاضر إلى خمسة وستين.

وأنتقلُ إلى علم المثلثات فأقول:

إن المباديء الأولى للمثلثات (trigonometrie) وصلت إلى العالم الإسلامي من الهند، وفيما بعد من الإغريق. وتطوّرت تطوّرًا هائلاً في البيئة الجديدة.

ففي أواخر القرن الرابع الهجري أعلنَ ثلاثة من العلماء - كل على حدة - أنه اكتشف حسابَ المثلث الكرويّ، أولئك هم: أبو الوفاء البُوزجَاني، وأبو نصر بن عراق، وأبو جعفر الخُجَندي. ولقد تمكنَ تلميذهم أبو الريحان البيرُوني أنْ يُعالج مسائل المثلثات الكرويّة في استخراج درجات الأطوال والمسافات الطويلة على الكرة الأرضيّة.

فأمّا وضعُ المثلثاتِ المسطحة والكرويّة كفرع مستقل، ومعالجة مسائلها كلّها فقد تحققَ على يد نصير الدين الطوسي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري. وهذا الفضل كان يُرْجَعُ خطأً إلى رجيومونتانوس الألماني الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، إلى أنْ اكتشفَ مؤرخ الرياضيّات أنطون براونمُل سنة ١٨٩٧م أنَّ الفضل يَرْجعُ إلى نصير الدين الطوسي، بعدما تمكنَ من معرفة الكتاب عن طريق الترجمة الفرنسيّة التي قام بها وزيرُ الخارجيّة العثمانيّة، الروميّ الأصل، سنة ١٨٩١م.

وكان براونمُل عاجزًا عن شرح وصول كتاب نَصير الدين إلى رجيومونتانوس؛ حيث إنه لم يُترجم إلى اللاتينيّة. ورأيي أنَّ بازاريون ـ الذي كان ذا معرفة واسعة بالتراث الإسلامي ـ هو الذي أوصل الكتابَ عن طريق إستانبول، ضمنَ كتب كثيرةً إلى أوربا بعد الفتح العثماني للمدينة. إنَّ هذا البطريقَ كان يبذل جهودًا كثيرةً بعد تركه إستانبول في بيئته الجديدة لكي يغطي على الحضارة الإسلاميّة، وينسبَ كل الاكتشافات إلى الإغريق.

وفي مجال الرياضيّات أذكرُ شيئًا عن حساب التكامُل:

لقد ابتدأ حسابُ سطحِ القطع المكافئ في القرن الثالث الهجري في العالَم الإسلامي، دون أنْ تكونَ عندهم أيةُ معرفة عن محاولات أرخميدس في هذا الحساب. ولقد أعطى التطوّرُ المستمرُّ ثمارَه الناضجة عند غياث الدين الكاشي في القرن التاسع الهجري؛ فقد كان يستطيعُ أنْ يحْسبَ سطوحًا وأحجامًا للأشكال شبه الهندسيّة بكلّ سهولة.

وفي علم الفلك:

أذكرُ ـ دون الخوض في نظريّاتهم المختلفة عن دوران الأرض أو سكونها أو غيرها ـ مثالين فقط على الدرجة العالية في أرصادهم وحساباتهم الفلكيّة:

لقد أدّتْ دقتهم في الرصد إلى أنْ يفكروا في أمر ميل محور الأرض، هل هو ثابتٌ أم متغيّرٌ؟ وللتحقق من الأمر بنى الأميرُ فخرُ الدولة بناءً خاصًا تلبيةً لرجاء الخجَنْدي الفلكي في مدينة الريّ (طهران القديمة)، مع وضع آلة فيها عبارة عن سدس دائرة بقطر يقربُ طوله من أربعين مترًا؛ ليتمكنوا من قياس وضع الشمس في أوقات مختلفة لا بالدرجات والدقائق بل بالثواني. لقد وصلوا إلى الحكم ـ بعد أرصاد طويلة على مرّ السنين ـ بأنَّ ميلَ الأرض يقل باستمرار.

أمّا المثالُ الثاني الذي أريدُ أنْ أذكرَه فيتعلّقُ بحساب أوج الشمس؛ فقد لاحظَ الإغريقُ أنَّ للشمس والأرض أبعدَ وأقصرَ مسافة بينهما في المدار السنوي، مقتنعين بأنَّ الأوجَ ثابتٌ. وبدأ التفكيرُ في العالَم الإسلامي بأنَّ نقطة الأوج في المدار تتقدّم، وقاموا بحساب التقدّم السنوي على مرّ القرون. إنَّ البيروني كان يحسبُه بحساب التفاضل، بمراعاة التزايد والتناقص الواقعَيْن بالأرباعِ السنويّة في الدوران. وكانت النتيجةُ التي وصلوا إليها في القرن الخامس الهجري هي أنَّ نقطة أوج الشمس تتقدّمُ في المدار كل سنة بمقدار ١٢,٠٩ ثانية، أي نصف ثانية أكثرُ من حساب علم الفلك الحديث، وهو ١١,٤٦ ثانية.

وأنتقلُ إلى مجالِ الجغرافيا:

وأبدأُ بالجغرافيا البشريّة:

نشأَ هذا المجال وتطوّرَ ـ كما نعرفه في التراث العربي ـ دون تأثيرٍ إغريقيٍّ. والمستوى الذي نعرفه للجغرافيا البشريّة في القرن الرابع الهجري في العالم الإسلاميّ لا يُصادَفُ مثله أو من نوعه في أوربا إلا في القرن التاسع عشر الميلادي. والمقصودُ من المستوى العالي هو كونه حَصيلةَ عملِ الجغرافيّ الذي كان يرحل ويشاهدُ ويجمعُ موادّه الخاصة، ثم يكتبُ في بيته بالاستفادة من المراجع.

وهذا الطابعُ هو السببُ الذي دفعَ أ. شبرنجر إلى اعتبار المقدسي (من القرن الرابع الهجري) ـ حين اكتشف مخطوطة كتابه في الهند ـ أكبرَ جُغرافيٍّ عرفَه البشرُ.

والسببُ الحقيقي في تأخر معرفة الجغرافيا البشرية في أوربا هو أنّ الأوربيّين لم يترجموا كتبَ الجغرافيا العربيّة إلا في زمنٍ متأخّرٍ، أي في القرن السادس عشر والسابع عشر الميلادي.

أما **الجغرافيا الرياضيّة** فقد أخذ العربُ والمسلمون بعضَ مبادئها البسيطة من الإغريق، ولكنّهم طوّروها بكل تركيز إلى أنْ أسّسها البيرُوني في الربع الأوّل من القرن الخامس الهجري كعلمٍ مستقلٍ. حينما كان زُملاؤه في الغرب الإسلامي يقيسون ويمتحنون درجاتَ الأطوال والعروض بينَ المحيط الأطلنطي وبغداد، حتى وصلوا في طول البحر المتوسّط إلى نتيجة تختلفُ عن الواقعِ درجتين فقط. لقد أخذ البيرُوني على عاتقه قياسَ وتصحيحَ درجاتِ الأطوال والعروض بينَ غزنة وبغداد بتطبيقِ منهجٍ جديدٍ في استخراج درجات الأطوالَ وباستعمال مبادىء المثلثات الكرويّة، فحققَ عملاً لا يعرفُ تاريخُ التراث البشري له مثيلاً.

وفي عمله الذي استغرقَ سنتين قاس البيرُوني مسافات لا تقل عن خمسة آلاف كيلومتر في الذهاب والإياب وبين المدنِ ذراعًا فذراعًا، وكان يرصدُ الشمس ويسجّل نتائجَه على نصف كرة كان يحملها معه.

إنّ نتائجَه التي وصل إليها في درجات الأطوال لسنتين كانت لا تختلفُ عن الواقع إلا قليلاً جدًا بعدة دقائق، لا درجات، وتصحيحاتها النهائيّة لم تكن ممكنةً إلا في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين. لقد عرف الأوربيّون مسائل الجغرافيا الرياضيّة من كتبٍ عربيّةٍ

سابقة للبيروني، وأخذوا منها جداول درجات الأطوال والعروض وعملوا منها مئات الجداول، لكنّهم لم يستطيعوا أنْ يطبّقوها على الخرائط.

أمّا بالنسبة لعمل العرب والمسلمين في خرائط سطح الأرض فيظهرُ حكمُ تاريخ العلوم فيه أشدَّ ظلمًا وإجحافًا مما كان في المجالات الأخرى. إنّ البيئة الثقافيّة الإسلاميّة لا تُؤخذ في الاعتبار إطلاقًا حينما تُناقشُ المسائلُ المعقّدةُ لتاريخ الخرائط. لقد قضيتُ خمسَ عشرة سنة من عمري لدراسة تاريخ الجغرافيا الرياضيّة والكرتوغرافيا في العالم الإسلامي واستمرارها في العالم الغربي، ونشرتُ نتائجَ دراستي في ثلاثة مجلدات سنة ٢٠٠٠م. وصلتُ إلى اليقين أنّ الخرائط في العالم الإسلامي أخذت تصل إلى أوربا في مراحل تطوّراتها المختلفة. إنّ خرائطَ آسيا وإفريقيا والمحيط الهندي وسيبريا والبحر المتوسّط والبحر الأسود وجنوب أوربا التي نعرفها عند الأوربيّين حتّى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي ـ ليست إلا تقاليدَ وتراكيبَ صحيحةً وغير صحيحة للخرائطَ التي كانت تصل إليهم من العالم الإسلامي من حين إلى حين. إنّ الخرائطيّين الأوربيّين حينما ابتدأوا في تصحيح ما في أياديهم من الخرائط في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ـ كانوا يجدونها قريبة إلى الواقع قربًا لا يُتصوّر.

لقد طوّرَ العربُ والمسلمون طرقًا لاستخراج الأطوال والعروض، ومناهجَ عاليةً لقياس المسافات في البحر. مكّنتْهم قبل انتهاء القرن الخامس عشر الميلادي من وضع خرائط لإفريقيا والمحيط الهندي بصحّة لا تختلفُ عمّا في وقتنا الحاضر تقريبًا.

إنّ مناهجَهم كانت تُمكّنُهم من قياس مسافات طويلة، كالمسافة بين ساحل إفريقيا وسومطرة على خط الاستواء، باختلاف ضئيل جدًا عمّا هو معروفٌ في يومنا هذا. فلنذكر أنّ حسابَ المسافاتَ الطويلة لخط الاستّواء على سطح البحر لم يكن يمكنُ القيامُ به في العصر الحديث قبل النصف الأوّل من القرن العشرين.

يُضافُ إلى هذا أنّ البحّارين العربَ والمسلمين طوّروا في المحيط الهندي منذ القرن الثالث أو الرابع الهجري بوصلات متكاملة عالية. ولا عجبَ أنْ يكتبَ المؤرّخ والجغرافيّ اليعقوبي أنّ البواخرَ المصنوعة في أُبُلّة على شاطئ دجلة كانت تحمل البضائعَ التجاريّة، من ميناء ماسة في جنوب أغادير في المغرب إلى الصين. لم يكن هذا الطريقُ فحسب معروفًا قبل فاسكو دا جاما منذ قرون، بل أيضا الخرائط العربيّة الواضحة التي وصلت إلى البرتغاليّين منذ أوائل القرن الخامس عشر الميلادي، وقادتْهم إلى التفكير في الإبحار إلى الهند.

ومن الواجب عليَّ أنْ أُصَرِّحَ أنَّ البرتغاليّين في ذلك الزمن لم ينكروا أنّهم لم يصلوا إلى الهند إلاَ بمعرفة كاملَة للطريق معتمدين على الخرائط العربيّة، ولم يخفوا أنهم وجدوا الخرائط الرائعَةَ وأنواعًا من البوصلات عند البحّارة العرب، وقد عادوا بها معهم إلى البرتغال. وإنَّ الزعمَ القائل بأنَّ فاسكو دا جاما هو الذي اكتشفَ طريقَ الهند، وأنَّ البرتغاليّين هم واضعو الخرائط الكاملة التي انتشرت بعد رجوع فاسكو دا جاما ـ ليس إلا وهمًا وخيالاً من الناس في القرن التاسع عشر والعشرين.

وبعد هذه الأمثلة أنتقل إلى إجمال خصائص وميزات العلم والعلماء في البيئة الثقافيّة الإسلاميّة، وأوّلها وضوحُ المنهج الذي يكشفُ عن قانون التطوّر في مجال العلوم، واعتيادُ عدم إخفاء المصادر بل الاستشهاد بها بدقة بالغة، وتكوينُ الخُلُقَ المنصفَ للنقد، واستخدامُ التجربة كوسيلة عند العمل استخدامًا منتظمًا، وتوسيعُ المصطلحات العلميّة وتطويرها، ومراعاةُ مبدأ الموازنة بين العلم والعمل، والرصدُ الفلكيُّ على مدى سنين طويلة بواسطة المراصد التي نشأت في العهد الإسلامي. ووجدت هذه الخصائص والمباديء في تأسيس الجامعات المكانَ الأفضل لرعايتها.

لقد أخذوا العلومَ من الإغريق خاصةً وغيرهم ولكنّهم طوّروها، فأجادوا في عدّة علوم، ووضعوا مباديء بعض العلوم التي بناها أخلافهم الأوربيّون. وهذه العلومُ التي كانت آنذاكَ في فترة نموّها أخذت تنتقل إلى الغرب خارجَ إسبانيا بكتُبها وآلاتها.

وقد بدأت هذه العمليّة - وَفقَ ما نعرفُ - في النصفِ الثاني من القرن العاشر الميلادي، واستمرّت مع مرحلة التمثّل خمسمئة عام. ويبدو أنَّ بدايةَ مرحلة الإبداع في أوربا كانت في أوائل القرن السادس عشر الميلادي؛ حيث تولوا هناك ـ بعد ذلك بنحو قرن آخر ـ دورَ القيادة في تاريخ العلوم، ونشأ عندهم شعورُ التفوّق على المسلمين في القرن السابع عشر الميلادي.

وقد يتساءلُ بعضُ المهتمّين الذين قرأوا أو سمعوا عن إنجازات البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة عن أسباب الركود المعروف لهذه الثقافة. ويُطرَحُ هذا السؤال بصيغ مختلفة، منها: إذا كان المسلمون قد وصلوا إلى هذا المستوى العالي في تاريخ العلوم فلماذا هم اليوم على مثل هذا التأخر؟

ولتوضيح هذا الأمر عُقد مؤتمرٌ في مدينة بوردو (في فرنسا) سنة ١٩٥٦م، وعُقدتْ ندوةٌ علميّة في نفس السنة في فرانكفورت، وعالج القضيّة عديدٌ من المستشرقين وأحدُ مؤرّخي العلوم.

لقد قدّمت مساهماتٌ طريفةٌ وأفكارٌ شيّقةٌ من قبَل ممثّلي فروع علميّة مختلفة، حاول كلٌّ في مجال اشتغاله ـ بكلّ حذر وتحفظ ـ أنْ يوضّحَ سببَ "الانحطاطً" أو "الانهيارً" تعبيره الخاص. إنّ كثرةَ ما أتَوْا به من تعليلاتً وتناقضاتٍ يمكنُ أنْ تثيرَ لدى القارئ ـ خصوصًا غير المختصّ ـــ اضطرابًا شديدًا وعجزًا عن تقديمً جواب مُقنع. وكثيرٌ من التخمينات كان يتجه إلى بعض التيّارات والمؤسّسات التي تتعلقُ بالدين الإسلاميّ نفسه.

إنني كشخص اشتغل أكثرَ من خمسين سنة بتاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة وجّهتُ السؤال إلى نفسي كثيرًا، وكنتُ أعجزُ عن الجواب الّذي تطمئنُ به النفس. فأعدُّ من نعم الله تعالى عليَّ أن قضيتُ بعضَ السنين الأخيرة من عمري في تأليف كتالوج الآلاَت العربيّة والإسلاميّة، وإضافة مجلد لها كمدخلٍ لتاريخ العلوم العربيّة والإسلامية، تطرّقتُ فيه إلى قضيّة أسباب الركود.

إنّ محاولتي لشرح هذه القضيّة أكثرُ طولاً مما أستطيعُ أنْ أعرضَه هنا، وهي تأخذُ مكانها في القسم الثالث، وهو الأخير من المدخل الذي نشر مع المجلدات الأربعة الأخرى للكتالوج باللغة الألمانيّة، وتمت ترجمته الفرنسيّة وطُبعَ مؤخرًا، وستتمُّ الترجمة العربيّة لمجلد المدخل قريبًا بإذن الله تعالى.

والذي أستطيعُ قوله هنا هو أنَّ الدينَ الإسلاميَّ يجبُ أنْ يُستبعدَ كسبب للتأخر، أو لانتهاء فترة النشاط العلمي المنتج في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة. وبحسبً اقتناعي لا يمكنُ للدين أنْ يُعرْقلَ مجرى العلوم في بيئة ثقافيّة ما، بعد أنْ تكونَ عمليّةُ التطوّرَ قد أخذت مسارَها الخاص وشقت طريقَها في ظروفً ملائمة. إنَّ المسيحيّة لم تستطعْ أنْ توقفَ مجرى عمليّة أخذ العلوم العربيّة والإسلاميّة بعد أنْ بدأتْ، بل إنَّ قساوسة الكنيسة والرُّهْبان كانوا الحاملين والمترجمين الأساسيّين للكتب العربيّة إلى اللاتينيّة.

وحينما وضع المسلمون أرجلهم على أراضي بيزنطة في سوريّا، في العقد الثاني من الهجرة أعلنوا أنفسَهم كمرشّحين لتكوين حضارة جديدة، وحينما وصلوا سنةَ ٩٢هـ إلى أرض إسبانيا أرّخوا بداية المرحلة التي ابتدأ فيها الآخرون في الاشتراك معهم في الحضارة الجديدة، إلى أنْ أخذوا زمامَ القيادةَ من أيديهم.

وحينما يقفُ العربُ والمسلمون أمامَ هذا الواقِع التاريخي فلا داعي لتكوّن عقدة في أنفسهم، بل يجبُ أن يشعروا بأنّ الحضارةَ الأوربيّة حضارةٌ مشتركة في أصولها وليست أجنبيّة عنهم، وينبغي أنْ يأخذوا منها أكبرَ قدر ممكن، وبأقصى سرعة ممكنة، كما عملوا في الأخذ من البيئات الأخرى في بداية تاريخهم. إنهم سيجدون القوّة والثقةَ الضروريّة بالنفسِ في معرفة مكانتهم العالية في تاريخ العلوم.

مصادر يونانية مفقودة
حفظتها الترجمات العربية

د. مصطفى لبيب عبد الغني(*)

مقدمة :

يلزم قبل تناول دور الحضارة الإسلامية فى صيانة تراث العالم القديم أن نشير ابتداءً إلى بعض الحقائق الهامة منها :

أولاً : إن التأريخ الثقافى يعتمد في الأساس على وثائق المعرفة الموجودة بالفعل، والتى يمكن قراءتها وتفسيرها . وفى غيبة هذه الوثائق لا تكون هناك إمكانية لإصدار أحكام صحيحة عن منجزات فترة ما من فترات التاريخ.

وعلى الرغم من غياب أو فقدان الكثير من وثائق المنجزات الفكرية للحضارة الإسلامية التي ازدهرت وبلغت شأوًا رفيعًا بالقياس إلى ما سبقها وما عاصرها من الحضارات ، فى الفترة من القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) حتي القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) أو يزيد، فإن ما بقى من هذه الوثائق - على ندرته - يسمح لنا بأن نكوّن عن هذه المنجزات صورة تقريبية.

ثانيًا : إن ما يستلفت النظر حقًا فى حضارة الإسلام هذه، المؤسسة على عقيدة دينية، أنها احتفت بمطلق المعرفة الإنسانية على نحو غير مسبوق، فلأول مرة يسجل التاريخ بالفعل حركة نقل لعموم التراث المعرفى السابق أيًا كانت أزمنته وبيئاته ولغاته، فقد سعى المسلمون بفعل عوامل عديدة متآزرة إلى امتلاك ناصية المعرفة المتاحة فى زمانهم، وحققوا كل الشروط الضرورية والكافية لإنجاز هذا الهدف الصعب النبيل.

ولاعتبارات تاريخية كان من الطبيعى أن يتصدر التراث اليونانى كل مصادر المعرفة الموجودة آنذاك. وبذل النقلة ــ على امتداد قرنين دون انقطاع ــ غاية جهدهم لنقل

(*) أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم بكلية الآداب – جامعة القاهرة .

الفلسفات والعلوم اليونانية الهيلينية الخالصة والهيللنستية المختلطة(١) عن اللغة السريانية وعن اللغة اليونانية ، كما اتسع هذا الجهد لنقل التراث اللاتينى، إلى جانب المحاولات المتصلة لنقل التراث الفارسى والهندي عن اللغتين الفارسية البهلوية والسنسكريتية.

ثالثًا : كانت ترجمة التراث العالمى السابق إلى اللغة العربية هى المقدمة الضرورية لتأسيس معرفة جديدة تجاوزت المعرفة القديمة فى موضوعاتها ومناهجها وغاياتها ، وكُتبت الفلسفات والعلوم بلغة الثقافة العالمية فى العصور الوسطي، أي بالعربية ، وتضافر على صنع المعرفة الجديدة إنسان ذلك الزمان مسلمًا كان أو على غير ملة الإسلام، عربيًا كان أو غير عربى، فجاءت بحق تجسيدًا عمليًا لوحدة الجهد الإنساني التى زكاها الإسلام دونما تمييز.

وكان من الضرورى أن يصاحب هذه المعرفة الجديدة اهتمامٌ واجب بالتأريخ لها، وتسجيل لتطورها، وتقدير لماضيها المؤصّل لها ؛ فقد استجاب المسلمون لتوجيهات عقيدتهم بأن العلم وراثة كريمة، واستُحدث على ذلك فرع هام من فروع الثقافة الإنسانية، هو "تاريخ العلم"، فعرفت الحضارة الإسلامية كتب العلم المؤسسة لنظرياته وقوانينه، كما عرفت كتب تاريخ العلم الراصدة لنشأته وتطوره، مثال ذلك ما نجده في العديد من قوائم الكتب والتراجم والطبقات. وهنا تبرز ـ من هذا الجانب ـ أهمية ذكر المصادر التى فقدت أصولها اليونانية، وبقيت محفوظة لنا في ترجمات عربية. وفى هذه الترجمات التى جاءت

---

(١) اقترنت جهود النقلة والقائمين علي أمر الترجمة بشدة الطلب علي المخطوطات، مهما كانت الصعوبات التي تواجههم في ذلك . وشارك النقلة أنفسهم أحيانًا في رحلات علمية لطلب كتب العلم وجمع متفرقاتها المظنونة . من ذلك ما يقوله حنين بن إسحق عن كتاب "البرهان" لجالينوس ـ وهو في خمس عشرة مقالة ـ : "لم يقع إلى هذه الغاية إلي أحد من أهل دهرنا لكتاب البرهان نسخة تامة باليونانية، علي أن جبريل قد عُنى بطلبه عناية شديدة وطلبته أنا غاية الطلب وجُلت في طلبه بلاد الجزيرة والشام كلها وفلسطين ومصر، إلي أن بلغت الإسكندرية فلم أجد منه شيئًا إلا بدمشق نحوا من نصفه إلا أنها مقالات غير متوالية و لاتامة، وقد كان جبريل أيضًا وجد منه مقالات ليست كلها المقالات التي وجدتُ بأعيانها وترجم له أيوب ما وَجَد، وأما أنا فلم تطب نفسي بترجمة شئ منها إلا باستكمال قراءتها لما هي عليه من النقصان والاختلال وللطمع وتشوّق النفس إلي وجود تمام هذا الكتاب ..."

(حنين بن اسحق: "رسالة في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس "، ص ١٧٦).

دقيقة دقة ملحوظة ـ مقارنة بترجمات تلك الأعمال ذاتها فى الحضارة الغربية ـ إلى اللغة العبرية أو إلى اللغة اللاتينية[١] ـ والتى جاءت موثقة كذلك توثيقا دقيقا يعلو على الشك ـ

---

(١) وفى ذلك يقول "إدوارد براون"ـ مؤرخ الطب العربى ـ أن "لوسيان لوكليرك له الحق فيما يذهب إليه من أن الترجمة العربية عن اليونانية كانت أوضح وأدق من التراجم اللاتينية المأخوذة من العربية. والذي يحكم على الطب العربي في هذه التراجم اللاتينية لا يقدّره حق قدره بل لعله يتجنّى في الحكم عليه. ويقول لوكليرك أيضا : إن هناك مقاطع في الترجمة اللاتينية لكتاب القانون لابن سينا لم يفهمها المترجم ؛ ومن ثَمَّ لا تنقل إلى القارئ فكرة واضحة عن الموضوع.
ويصدق هذا على المترجمين السُّريان السابقين على زمن الحضارة الإسلامية، والذين كانوا يكتفون فى المقاطع الصعبة بترجمة كلمة يونانية بمفردها دون الالتفات إلى صياغة المعني العام في الجملة ؛ ولذلك نجد فى هذه التراجم جملا عديدة كلها أخطاء ، وتعابير ليس لها معنى. وباختصار كان المترجم السُّرياني يضع الكلمة اليونانية حين يخفق في إيجاد ترجمة لها أو فهمها، ويترك للقارئ أن يخمّن ما يشاء من إيجاد معنى الكلمات العربية التي صاغها". ويبين ماكس مايرهوف أن الترجمات السُّريانية التي تمت أولاً للأعمال اليونانية كانت رديئة جداً، وهو ما لاحظه حنين بن إسحق، وذكره فى مواضع عديدة من رسالته إلى على بن يحيى . وهذا ما أكده بونيون M. Pognon فى نشرته للترجمة السريانية لفصول أبقراط : Une version Syriaque des Aphorismes d' Hippocrates, Leipzig 1903, حيث يقول : "إن المترجمين السُّريان عندما كانوا يجدون فقرة صعبة غالبًا ما كانوا يكتفون بإيراد كلمة سريانية أمام كل كلمة يونانية دون أى محاولة لإثبات عبارة مفهومة ؛ وهكذا نجد فى ترجماتهم كثيرًا من العبارات الخاطئة، إلى حد أننا نجد تعبيرات لا معني لها على الإطلاق". (Max Meyerhof, "New light on Hunain Ibn Ishaq and his period", Isis, V. 8, p. 711. Cambridge, Mass. Brussels, 1926). ومن الناحية الأخرى نجد أن الفكر العربى واضح ذو أسلوب إيجابى، واللغة العربية كاملة التكوين، غنية بأصولها وبإمكانياتها . . وإلى جانب وفرة الأسماء العربية فى علم التشريح والباثولوجيا والطب بصورة عامة نجد أن الاشتقاق والصياغة من أصل موجود ممكن وسهل الفهم ، فجاءت الاشتقاقات التى على وزن فُعَال مشيرة إلى الوجع أو المرض، مثل : صُداع ـ زُكام ـ جُذام – دُوار ـ بُخار ـ خُمار. واستعملت اشتقاقات أخرى للدلالة على الحالات المرضية، مثل : استسقاء؛ وبذلك أمكن صياغة التعابير والأسماء الفنية. (براون، ا. "الطب العربى"، ترجمة داود سليمان على، ص ٣٢–٣٧، بغداد ١٩٦٤). وما يصدق على الطب يصدق على بقية العلوم فى الحضارة الإسلامية. وقد سَجَّل اللغويون العرب ومصنفو المعاجم المتخصصة الجهود التى بذلت للتحديد الدقيق لدلالات الألفاظ. وكانت الترجمة العربية –كما يقول حنين بن إسحق – "تأتى بحسب قوة المترجم للكتاب والذي ترجم له". وفضل حنين بن إسحق أنه صوَّب الطريقة التي اعتادها المترجمون السُّريان ؛ فدرس اللغة اليونانية دراسة متعمقة، وبحث عن المخطوطات الصحيحة للكتب اليونانية، واجتهد فى النفاذ إلى معنى النص وروحه قبل الإقدام على الترجمة (Meyerhof, p. 711). وفى رسالة "حنين"إلى "على بن يحيى"بذكر ما سبق أن ترجمه غيره من الكتب، ثم عاد هو فترجمه أو أصلحه. فيقول عن ترجمته لكتاب "فرَق الطب للمتعلمين"لجالينوس : "وقد كان ترجمه قبلي إلى السريانية رجل يُقال له "ابن سهدا"من أهل الكرخ، وكان ضَعيفا في الترجمة، ثم إني ترجمته وأنا حدث من أبناء عشرين سنة أو أكثر قليلا لمتطبب من أهل جند يسابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الأسقاط، ثم سألنى بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش تلميذى إصلاحه بعد أن كانت قد

اجتمعت له عندى عدة نسخ يونانية، فقابلت تلك ببعضها حتى صحَّحت منها نسخة واحدة، ثم قابلتُ بتلك النسخة السريانى وصححته، وذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه، ثم ترجمته من بعد سُنيات إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى ("رسالة حنين بن إسحق إلى على بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم ، ص ١٤٩-١٥١).

وكان العمل الواحد يحظى أحيانا بترجمات متابعة توخيا لأقصى قدر ممكن من الدقة والإيضاح، من ذلك ما يذكره حنين عن كتاب "الصناعة الطبية"لجالينوس من أنه كان قد ترجم هذه المقالة عدةٌ، منهم : سرجس الرأس عيني قبل أن يقوى في الترجمة، ومنهم ابن سهدا، ومنهم أيوب الرهاوي ، وترجمته أنا بعد لداود المتطبب. وكان داود هذا رجلا حسن الفهم حريصًا على التعلم وكنت في الوقت الذي ترجمته شابا من أبناء الثلاثين سنة أو نحوها . وكانت قد التأمت لى عدة صالحة من العلم في نفسي وفيما ملكته من الكتب. ثم ترجمته إلى العربية "لأبى جعفر محمد بن موسى". (المصدر السابق ، ص١٥٣) . وعن ترجمة كتاب جالينوس "في الأسطقسات على رأي بقراط"يقول حنين : "وكان قد سبقني إلى ترجمته سرجيس إلا أنه لم يفهمه فأفسده، ثم إني ترجمته إلى السريانية لبختيشوع بن جبريل بعناية واستقصاء ، وكانت ترجمتي له وجل ما ترجمته لهذا الرجل فى وقت منتهي شبابي على تلك السبيل، ثم ترجمته إلى العربية لأبى الحسن علي بن يحيى". (المصدر السابق، ص ١٥٤) ، وعن ترجمة كتاب جالينوس "في القوى الطبيعية يقول حنين : "وقد ترجم هذا الكتاب إلى السُريانية سرجس ترجمة سوء، ثم ترجمته أنا إلى السريانية وأنا غلام قد أتت عليَّ سبع عشرة سنة أو نحوها لجبريل بن بختيشوع ، ولم أكن ترجمت قبله إلا كتابا واحدًا، وترجمته من نسخة يونانية فيها أسقاط، ثم إني تصفحته إذ أحسنت فوقفت منه على أسقاط أخر فأصلحتها، وأحببت إعلامك ذلك لكيما إن وجدت لهذا الكتاب من ترجمتي نسخا مختلفة عرفت السبب في ذلك ". (المصدر السابق، ص ١٥٤) . ويقول حنين عن ترجمة كتاب جالينوس "فى الحيلة لحفظ الصحة"De Tuenda Sanitate : وقد كان ترجم هذا الكتاب إلى السُريانية "ثيوفيل الرهاوي"ترجمة خبيثة رديئة، ثم ترجمته أنا لبختيشوع بن جبريل فلم يتهيأ لى في وقت ما ترجمته إلا نسخة واحدة، ثم وجدت بعدُ نسخة أخرى يونانية فقابلت به، وصححته من اليونانية، ثم ترجمه حبيش إلى العربية لمحمد بن موسى، وترجمه من بعدُ اسحق لعلى بن يحيى (ص١٧٠-١٧١) .

ويقول حنين عن ترجمة كتاب جالينوس"فيما يعتقده رأيًا" . وقد ترجمه أيوب إلى السُريانية وترجمته إلى السُريانية لإسحق ابني، وترجمه إلى العربية ثابت بن قُرَة لمحمد بن موسى وترجمه عيسى بن يحيى إلى العربية، وقابل به أسحق الأصل وأصلحه لعبد الله بن إسحق". المصدر السابق، ص ١٧٥) .

عديدة إذن هى الأمثلة التي تبيّن بوضوح توخيّ أقصى قدر ممكن من الدقة تمثّل في إعادة الترجمة للنص الواحد وترجمته أحيانًا مرات، ومن أكثر من لغة عاش فيها النص، مع الحرص البالغ على مراعاة ما ينبغي أن يكون عليه النقل الصحيح للأفكار.

وتتكرر أمثلة ذلك في وصف حنين للكثير من ترجمات كتب جالينوس. ومن الثابت في تاريخ الترجمة أن كتاب "المبادئ"لإقليدس ترجمه الحجّاج بن يوسف بن مطر، وعُرفت ترجمته بالنقل الهاروني [نسبة إلى هارون الرشيد]، ثم إنه هو نفسه أعاد ترجمته ثانية فيما سُمى بالنقل المأمونى [نسبة إلى المأمون]. وفي أوائل القرن العاشر الميلادي راجع هذه الترجمة قسطا بن لوقا، وراجعها بعد ذلك حنين بن إسحق ثم ثابت بن قرَّة، فأصبحت الترجمة لدقتها معينة بالفعل في توضيح غوامض النص اليونانى. كما أن كتاب "المجسطي "لبطليموس كانت قد ظهرت له ترجمة لمترجم مجهول بتكليف من يحيى بن خالد البرمكي، ثم ترجمه الحجّاج بن يوسف بن مطر سنة ٨٢٩/٨٣٠م على أساس ترجمة

كانت المناسبة الطيبة للفيلولوجيين ولمؤرخى العلوم على السواء لتصحيح وتتميم صورتنا الحالية عن الفكر اليونانى من ناحية، ولبيان دور هذا الفكر فى تشكيل الفكر العربى بعد ذلك من ناحية أخرى. وجدير بالذكر أنه قد ارتبط بظاهرة الترجمة هذه ـ تلك التي تفردَت بأساليبها المبتكرة ـ إلى جانب التأريخ للعلوم ترسيخ علم توثيق النص وعلم نقد النص؛ دفعًا لعوامل الانتحال والتشويه الثقافي التي عرفها العلم فى تطوره(١).

سريانية قام بها سرجيس الرأس عيني (النصف الأول من القرن السادس الميلادي) ، وقام بمراجعة هذه الترجمة فى النصف الثاني من القرن العاشر الميلادى أبو الوفا البوزجاني ثم نصير الدين الطوسى من بعد فى القرن الثالث عشر الميلادى. وكان حنين بن إسحق قد قام بترجمته للمرة الثالثة فى منتصف القرن التاسع الميلادي، وأصلح هذه الترجمة من بعد ثابت بن قرة.

ومن الشواهد البالغة الدلالة على هذا الشأن ترجمة بعض الكتب المنطقية لأرسطو أربع مرات على التوالي. ففى نسخة مخطوطة يملكها الحسن بن سُوار أثبت التباين فى هذه الترجمات ، وفى ذلك يقول فى نهاية كتاب "أرسطوطاليس" المسمى "سوفسطيقا": في التبصير بمغالطة السوفسطائية : "فلأنا أحببنا الوقوف على ما وقع لكل واحد منهم كتبنا جميع النقول التي وقعت إلينا ليقع التأمل لكل واحد منها ، ويستعان ببعضها على بعض فى إدراك المعنى". وهذا يدل ـ فيما يرى عبد الرحمن بدوي ـ على أن العرب فى ذلك العهد (النصف الثاني من القرن الرابع) قد كانوا تجاوزوا مرحلة العمل السريع وترجمة كل ما يمكن ترجمته، تلك المرحلة التي تقع في عهد المأمون والمتوكل، إلى مرحلة التدقيق والترف حيث لم يعودوا يثقون بتلك الترجمات السريعة التى نشأت تحت حمية الرواد الأوائل للتراث اليوناني. (عبد الرحمن بدوي ـ منطق أرسطو جـ١ ص ٧ - ٨).

وعلى حين بلغت العناية بالترجمة هذه الغاية الرفيعة ظل وضع الترجمات اللاتينية للأعمال العربية سيئًا ، حتى أننا نجد "روجر بيكون" يسخر بشدة من المترجمين الذين لم يكونوا يعرفون العلوم ولا لغات النصوص العلمية، بل ولا يعرفون حتى اللغة اللاتينية معرفة جيدة. وجاءت شهادته هذه بعد قرن كامل على اكتمال قدر ملحوظ من الأعمال المترجمة عن العربية.

(١) عرفت الحضارة الإسلامية علمًا هامًا هو علم نشر الكتب ونقد النصوص، وهو العلم الذى استمد الكثير من أصوله من جهود علماء الحديث فى نقد متن الحديث وسنده، وتجريح رجاله وتعديلهم. وبلغ نقد النص وتوثيقه شأوًا بعيدًا فى مدرسة حنين بن إسحق. ونحن نجده وهو يسرد ضمن مصنفات جالينوس كتابا فى "تشريح آلات الصوت" يقول: "إن هذا الكتاب مفتعل على لسان جالينوس، وليس هو لجالينوس، ولا غيره من القدماء، ولكنه لبعض الحدث، جمعه من كتب جالينوس، وكان الجامع له مع هذا أيضاً ضعيفًا". وعن كتاب "تشريح العين" يذكر ابن أبي أصيبعة قول حنين ابن إسحق : "إن عنوانه باطل لأنه يُنسب إلى جالينوس وليس هو لجالينوس ، وخليق أن يكون لروفس أو لمن هو دونه". وعن اختصار الكتاب المعروف بـ"النبض الكبير"، وهو مقالة واحدة ذكر جالينوس أنه كمّل فيها النبض، يقول حنين : "وأما أنا فقد رأيت باليونانية مقالة يُنحى بها هذا النحو، ولست أصدق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة ؛ لأنها لا تحيط بكل ما يُحتاج إليه من أمر النبض، وليست بحسنة التأليف أيضاً . وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة فلم يتهيأ له وضعها، فلما وجده بعض الكذابين قد وعد ولم يف تخرّص وضع تلك المقالة =

ومن المعلوم أن الكثرة الغالية من الترجمات العربية التي تمَّ معظمها في القرن التاسع الميلادي لمئات الأعمال اليونانية هي مؤسسة على مخطوطات سريانية أو علي مخطوطات يونانية ترجع على أقل تقدير إلى ستة أو سبعة قرون قبل زمان جمعها . وهذا ما يعطى هذه الترجمات العربية قيمة جديرة بالاعتبار في إصلاح الترجمات اللاتينية أو العبرية اللاحقة لهذه النصوص، وفي استعادة جانب مفقود من التراث اليوناني .

نماذج من الأصول المفقودة :

ثمت نماذج عديدة نذكرها على سبيل المثال من بين مئات الأعمال اليونانية المترجمة إلى العربية، والتي قدّر لها البقاء في اللغة العربية بعد أن فُقد الكثير من أصولها اليونانية، ومنها :

وأثبت ذكرها في الفهرست ؛ كيما يُصدَّق فيها . ويجوز أن يكون جالينوس قد وضع مقالة في غير تلك، وقد دُرست كما دُرس كثير من كتبه وأُفتعلت هذه المقالة عوضها ومكانها . ("حنين بن إسحق: فى ذِكر ما تُرجم من كتب جالينوس . . . "ص ١٦٧) . كما تنبه "حنين بن إسحق" إلى ما لحق كتاب "الأدوية التي يسهل وجودها "لجالينوس من تحريف على أيدي المترجمين السُّريان، وعلى أيدي المفسرين من بعد، ويعبّر عن معاناة الباحث في هذا الكتاب في غيبة النص الأصلى له، فيقول : "ولم أجد لهذا الكتاب نسخة باليونانية أصلاً ولا بلغنى أنه عند أحد، على أنى قد كنتُ فى طلبه بعناية شديدة وقد ترجمه سرجس، إلا أن الحاصل فى أيدى السُّريانيين فى هذا الوقتً فاسدٌ رديء، وقد أضيف إليه مقالة أخرى فى هذا الفن نسبت إلى جالينوس وما هى لجالينوس لكنها لفلغريوس . . وقد رأيت هذه المقالة بل ترجمتها مع مقالات لفلغريوس ولبختيشوع إلى السريانية ، ولم يقتصر المفسّرون للكتب على هذا، حتى أدخلوا فى هذا الكتاب هذيانا كثيرا، وصفات بديعة وعجيبة، وأدوية لم يرها جالينوس ولم يسمع بها قط، وقد وجدت أوريباسيوس ذكر أنه لم يجد لهذا الكتاب نسخة فى أيامه . وسألنى بعض أصدقائي أن أقرأ الكتاب السُّرياني وأصححه على حسب ما أرى أنه موافق على رأى جالينوس ففعلت "(رسالة ، ص ١٧٠) .

ومن بعد نجد ابن أبي أصيبعة عندما يشير إلى كتاب جالينوس "في تركيب الأدوية "الذي وضعه مؤلفه فى سبع عشرة مقالة يقول : "إن جملة هذا الكتاب الذى رسمه جالينوس فى تركيب الأدوية لا يوجد فى هذا الوقت إلا وهو منقسم إلى كتابين وكل واحد منهما على حدته ؛ ولا يبعد أن يكون الإسكندرانيون لتبصرهم فى كتب جالينوس جدا صنعوا هذا، أو غيرهم. فالأول يعرف بكتاب قاطاجانس ويتضمن السبع المقالات الأولى. والآخر يعرف بكتاب الميامر ويحتوي علي العشر المقالات الباقية "(عيون الأنباء في طبقات الأطباء "، ص ١٤٤) . ومن الواضح أن هذين العنوانين الموضوعين على جالينوس لا نجدهما بالطبع ضمن ثبت أعماله.

وإنه ليزداد تقديرنا لروح الدقة هذه إذا ما قورنت أعمال المترجمين في الحضارة الإسلامية بما كان عليه وضع الترجمات اللاتينية للنصوص العربية المنقولة عن اليونانية أو المكتوبة بالعربية أصلا، وكيف اختلطت فيها النصوص الأصلية مع شروحها دون تمييز، فظهرت على أنها من عمل شخص واحد، هذا إلى جانب جرأة المترجمين الأوربيين أحياناً في نسبة أعمال عربية إلى أنفسهم فتختلط – على ذلك – المؤلفات، بالترجمات، وموقف قسطنطين الإفريقي مثال واضح على ذلك .

أولاً : أعمال لجالينوس (ازدهر في روما في منتصف القرن الثاني الميلادي) :

١ – مؤلفه الأساسي في التشريح Peri anatomikon egkheireseon المكوَن من خمسة عشر كتابا ، والذي لا يوجد منه حاليًا في اليونانية إلا الكتب من الأول إلى الثامن وبداية الكتاب الحادي عشر، على حين أن الترجمة العربية قد حفظت لنا النص كاملاً. وفى رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى يذكر أنه "قد كان ترجم هذا الكتاب إلى السُّريانى أيوب الرهاوي لجبريل بن بختيشوع، وأصلحتُه منذ قريب ليوحنا بن ماسويه، وبالغت في العناية بتصحيحه"[1] . وبالقياس إلى الترجمات اللاتينية له عن اليونانية التى يصعب قبولها مثل ترجمات Burgundio of Pisa (d. 1193)، و Nicolos of Reguim (1280-1350)، و Peter of Abano قبل سنة ١٣٠٣م ، تظهر قيمة النص العربى في تصويب الترجمة اللاتينية، وفى استعادة النص اليونانى[2] .

وعندما نشر "ماكس سيمون"Max Simon النصوص العربية للكتب من التاسع إلى الخامس عشر سنة ١٩٠٦ مع ترجمة ألمانية أصبح في متناول الباحثين هذا العمل بأكمله مرة ثانية ، كما ظهرت ترجمة إنجليزية لهذه الكتب السبعة الأخيرة سنة ١٩٦٢م[3] .

٢ – ولم يكن معروفاً للباحثين الغربيين حتى وقت قريب أن لجالينوس رسالة تشريحية "عن اختلاف الأعضاء المتشابهة الأجزاء"Perites ton homoiomeron somaton، وهي تلك التي ترجمها حنين بن إسحق من اليونانية إلى السُّريانية وترجمها تلميذه عيسى بن يحيى إلى العربية[4] .

٣ – وكتاب "في التجربة الطبية"لجالينوس Peri tes iatrikes empeirias بقيت منه في اليونانية شذرتان صغيرتان ترجمهما إلى اللاتينية Gadaldini of modena فى القرن السادس عشر. وهذا الكتاب الهام الذي يقول عنه حنين بن إسحق: إن جالينوس يقتص

---

(١) حنين بن اسحق :"فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس"، ص ١٥٩.

(٢) Manfred Ullmann, "Islamic Medicine"P.31, Edinburgh University Press

(٣) "Galen on Anatomical Procedures, the latter books", a translation by W.L.H. Duckworth, ed. M. C. Lyons and B. towers Cambridge, 1962.

(٤) حنين بن إسحق :"فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس"، ص ١٦١.

فيه حجج أصحاب التجارب وأصحاب القياس بعضهم على بعض"[١]، ظلَّ محفوظًا فى نصه الكامل باللغة العربية فحسب ، إلى أن نُشرت الترجمة العربية مع ترجمة إنجليزية لها سنة ١٩٤٤ على يد ريتشارد فالتزر Richard Walzer.

٤ – وهناك كتاب لجالينوس تُرجم إلى العربية بعنوان "فى محنة أفضل الأطباء" أو "في أن الطبيب الفاضل فيلسوف" Quod optimus Medicus set quoque philosophus لايُعرف نصّه اليونانى. ومع أن جالينوس لم يذكر هذا الكتاب ضمن فهرست مؤلفاته إلا أنه كتاب صحيح لا يُشك في نسبته إليه. وهذا الكتاب يندرج فيما يُعرف حاليًا بالأخلاق الطبية Medical Ethics، وهو يلقي ضوءًا هامًا على السيرة الذاتية لجالينوس. ولايزال الكتاب مخطوطًا لم يطبع بعد، وتوجد منه نسختان : إحداهما فى مكتبة بلدية الإسكندرية ، والثانية في بورصه Bursa بتركيا .

٥ – "تفسير جالينوس لكتاب أبقراط عن الهواء والماء والمساكن"لا يوجد منه باليونانية حاليا غير أربع فقرات اقتبسها أورباسيوس. وهذا الكتاب موجود في ترجمة حنين بن إسحق إلى السّريانية التى ترجمها لسلمويه بن يونان، وفي ترجمة حبيش إلى العربية لمحمد بن موسى.

وفى سنة ١٢٩٩م ترجم سالمون بن ناثان Salmon ben Nathan النص العربي إلى العبرية ترجمة ناقصة، ولا يزال المخطوط العبرى محفوظًا بأكسفورد، ثم ترجمت هذه الترجمة العبرية ذاتها إلى اللاتينية على يد موسى ألاتينو Moses Alatino، ولم يكن أمام الباحثين إلا الرجوع إلى هذه الترجمة اللاتينية المختصرة المليئة بالأخطاء، كما أن النص السرياني أيضا مفقود كذلك، والترجمة العربية بتمامها لهذا النص لا تزال مخطوطة، وهي ضمن مجموعة "طلعت"بدار الكتب المصرية. وقد اقتبس منها الرازي وابن سينا وابن رضوان وابن ميمون وآخرون.

٦ –كتاب جالينوس "في حيلة البرء"Methodi Medendi فى أربع عشرة مقالة ، وهو مفقود فى أصله اليوناني. ويذكر حنين بن إسحق فى رسالته أنه قد كان ترجم هذا

---

(١) قول حنين في رسالته إلى علي بن يحيي :"ووجدت له كتبا أُخر لم يذكرها (أي جالينوس) فى الفهرست، وأنا ذاكرها : كتابه في محنة أفضل الأطباء، هذا الكتاب مقالة واحدة، وقد ترجمته الى العربية لمحمد بن موسى، ص١٧٥.

الكتاب إلى السُّريانية سرجس فكانت ترجمته الست المقالات الأُوَل . وقد كان سلمويه إذ أرني على أن أصلح له هذا الجزء الثاني، وطمع أن يكون ذلك أسهل من الترجمة وأجود ، فقابلني ببعض المقالة السابعة ومعه السرياني ومعي اليوناني وهو يقرأ عليَّ السُّريانية ، وكنت كلّما مرّ بى شئ مخالف لليوناني خَبَّرته به، فجعل يُصلح حتي كَبُر عليه الأمر، وتبيَّن له أن الترجمة من الرأس أرخى وأبلغ، وأن الأمر يكون فيها أشد انتظامًا . فسألني ترجمة تلك المقالات فترجمتها عن آخرها . . . ثمّ إنى بعد سنين ترجمت الكتاب من أوله لبختيشوع بن جبريل، وكان عندي للثماني المقالات الأخيرة منه عدّة نسخ باليونانية، فقابلت بها، وصحَّحت منها نسخة، وترجمتها بغاية ما أمكنني من الاستقصاء والبلاغة، فأما الست المقالات الأُوَل فلم أكن وقعتُ لها إلاّ على نسخة واحدة، وكانت مع ذلك نسخة كثيرة الخطأ ؛ فلمْ يمكنني لذلك تخلّص تلك المقالات على غاية ما ينبغي. ثم إنى وقعتُ على نسخة أخرى، فقابلت بها، وأصلحت ما أمكنني إصلاحه، ولا يخلو الأمر إلى أنى أقابل به ثالثة إن اتفقت لى نسخة ثالثة ، فإن نُسخ هذا الكتاب باليونانية قليلة ؛ وذلك أنه لم يكن مما يُقرأ في كُتّاب الإسكندرية. وترجم هذا الكتاب من النسخ السُّريانية التى ترجمتها حبيش بن الحسن لمحمد بن موسى، ثم إنه سألني بعد ترجمته لها أن أتصفح له المقالات الثماني الأخيرة، وأصلح ما وجدت من الأسقاط، فأجبته إلى ذلك، وأجدتُ فيه "[١] .

وقد قام ابن رشد بتلخيص هذا الكتاب[٢] .

٧ – كتاب جالينوس "فى أراء بقراط وفلاطن "(فى عشر مقالات) De Placititis Hippocratis et Platonis وهو مفقود في اليونانية، يقول عنه "حنين بن إسحق": "وكان ترجم هذا الكتاب إلى السريانية أيوب ، ولم يترجمه إلى هذه الغاية أحد غيره، وكانت له عندي عدّة نسخ يونانية شغلت عنها بغيرها ، ثم ترجمته من بعد إلى السُّريانية، وأضفت إليه مقالة عملتها فى الاعتذار لجالينوس فيما قاله فى المقالة السابعة من هذا الكتاب. وترجمه إلى العربية حبيش لمحمد بن موسى"[٣] .

(١) رسالة، ص١٥٨–١٥٩.
(٢) رسائل ابن رشد الطبية، بتحقيق: جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.
(٣) رسالة. . .، ص١٦٣.

٨ – كتاب جالينوس "في علل التنفس" De Causis Respirationis مفقود فى اليونانية. وهذا الكتاب ترجمه إلى العربية اصطفن لمحمد بن موسى، وأصلحه حنين بن إسحق[١].

٩ – كتاب جالينوس "فى الأسماء الطبية" De Nominibus Medicinalibus (فى خمس مقالات). نصّه اليوناني مفقود حاليا، وعنه يقول "حنين بن إسحق": "ونسخته باليونانية فى كتبى، إلا أني لم أكن ترجمته ولا غيرى، ثم ترجمتُ منه من بعد إلى السُّريانية ثلاث مقالات، وترجم حبيش منها المقالة الأولى إلى العربية "[٢].

١٠– كتاب جالينوس "فى أجزاء الطب" De Partibus Artis Medicae (مقالة واحدة). ونصه اليوناني مفقود. و (قد ترجم من هذا الكتاب حنين قبل وفاته بنحو شهرين زيادة على النصف، وأتمه إسحق ابنه إلى العربية)[٣].

١١– كتاب جالينوس "فى تولد الجنين المولود لسبعة أشهر" De septimestripartu (مقالة واحدة). وهو نص يونانى مفقود حفظته ترجمة "حنين بن إسحق" من بعد إلى السُّريانية والعربية [٤].

١٢– كتاب جالينوس "فى تدبير الأمراض الحادة على رأي بقراط " De victus Ratione in Morbis acutis ex Hippocratis (مقالة واحدة). وهذا النص اليوناني مفقود. وعنه يقول "حنين بن إسحق": "وترجمته أنا إلى السُّريانية لبختيشوع، وترجمته بعد ذلك إلى العربية لمحمد بن موسى "[٥].

ثانيا : نصوص طبية مفقودة لجالينوس وبقيت اقتباسات حرفية منها محفوظة في العربية :

١ – "تفسيره لكتاب عهد بقراط": In Hippocratis Jusjurandum Commentarius (مقالة واحدة). أصله اليونانى مفقود ، وترجمه حنين بن إسحق إلى السُّريانية، وأضاف إليه شرحًا للمواضع المستصعبة منه، وقد ترجمه حبيش إلى العربية لأبى الحسن أحمد بن موسى وترجمه أيضًا عيسى بن يحيى[٦].

---

(١) سالة. . .، ص١٦٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١٦٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٦٧.
(٥) رسالة. . .، ص ١٦٩.
(٦) المصدر السابق، ص ١٧١.

"وقد قام فرانتز روزنتال : "بتقديم تلك الشذرات مع ترجمة إنجليزية جيدة للتفسير . . ، ودافع جوتهارد شتروهمير عن صحة نسبة هذا التفسير إلى جالينوس"[١] .

٢ – كتاب جالينوس "فى الصوت" De voce et Anhelitu ، وعن هذا الكتاب يقول حنين بن إسحق: و"ترجمتُه إلى العربية لمحمد بن عبد الملك الوزير . . وبالغت في تلخيصه بحسب ما كان عليه ذلك الرجل من حسن الفهم، وقد كان قرأه محمد فغيّر فيه كلاما كثيرًا بحسب ما كان يرى هو أنه أجود، ثم نظر فيه محمد بن موسى فى النسخة الأولى فاختار النسخة الأولى وانتسخها . وأحببتُ أنْ أبين ذلك لك لتعلم سبب الاختلاف بين النسختين إذا كانتا موجودتين"[٢] .

وقد لاحظ شتروهمير أن رسالة ابن سينا، وهى "أسباب حدوث الحروف" وخاصة الفصل الثالث منها عن تشريح الحنجرة واللسان : "منقولة عن كتاب جالينوس" في الصوت"[٣] .

ثالثا : أعمال طبيّة مفقودة لجالينوس بقيت متضمَّنة فى مؤلَّف عربى. ومن أمثلة ذلك:

– كتاب جالينوس "فى دلائل علل العين" (مقالة واحدة)، وذكر حنين بن إسحق" أن جالينوس كتبها فى حداثة سنّه لغلام كحّال، وقدَّ لخص فيها العلل التى تكون فى كل واحدة من طبقات العين، ووصَف دلائلها . وترجم هذا الكتاب إلى السُّريانية سرجس، وكانت نسخته باليونانية عندى[٤] . هذا النص اليونانى المفقود حتّى وقتنا هذا من المرجح – فيما يقول ماكس مايرهوف – أن تكون المقالة السادسة من كتاب حنين بن إسحق "العشر مقالات في العين" – وهى فى علاجات الأمراض التي فى العين" – قد حذا فيها حنين حذو جالينوس فى كتابه المفقود هذا[٥] .

---

(١) G.Strohmaier, "Galen of Pergamon in Arabic and the Editorial Program of the Corpus Medicorum Graecorum", P. 121-122. (نقلاً عن رسالة: إيمان محمد حامد ، ص ١٥٢–١٥٣) .

(٢) رسالة. . .، ص ١٦٢ .

(٣) رسالة. . .، ص ١٥٣ .

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٥ .

(٥) نشرة ماكس مايرهوف لكتاب "العشر مقالات في العين"، ص ٥٢–٥٣ .

"جوامع كتاب جالينوس في الأمراض الحادثة فى العين"الذى يقول عنه ماكس مايرهوف :

"هو مصنَّف صغير كان مجهولا فيما مضي لا يُعرف له مؤلف، وربما كان ملخصًا لكتاب جالينوس (في تشخيص أمراض العين) الذي فقد. وهو مجرد استعراض لواحد وتسعين مرضًا من أمراض العين ، مفعم بالاصطلاحات اليونانية ، ولابد أن يكون قد صُنف فى عهد متقدم، وتوجد منه نسختان خطيتان كاملتان في لنينغراد والقاهرة (تيمور باشا)"[١].

رابعًا : ومن أعمال جالينوس الفلسفية التى فقد أصلها اليونانى وحفظتها الترجمات العربية :

– "جوامع محاورة طيماوس"و "جوامع كتاب السياسة لأرسطو"وكتاب "الأخلاق"، الذى نشره "باول كراوس"فى مجلة جامعة فؤاد الأول (مجلد ٥ جـ١، القاهرة ١٩٣٩) .

وكذلك كتابه "فى أن الأخيار من الناس قد ينتفعون بأعدائهم"، وقد ترجمه "حبيش لمحمد بن موسى إلى العربية، وترجمه أيضًا عيسى إلى العربية[٢] .

أعمال لروفس :

هناك مؤلف يونانى آخر هو روُفس الإفسوسي Rufus of Ephesus (ازدهر فى القرن الثاني الميلادى) ترجم من أعماله إلى العربية فى القرن التاسع الميلادى ثمانية وخمسون كتابا لم يتبق منها في اللغة اليونانية مكتملا إلا أربعة فقط. ونحن نجد ايتيوس Aetius بعد ذلك يمزج فى أعماله بين كتابات روفس وكتابات جالينوس فى الموضوع الواحد دون تمييز للحدود الفاصلة بينهما . ويساعدنا الاقتباس الطويل الذي أورده "الرازى"فى الجزء الأول من كتابه "الحاوي"على التمييز بين آراء روفس وآراء جالينوس في موضوع فقدان الذاكرة ؛ ومعروف أن لروفس كتابا "عن فقدان الذاكرة"Peri mnemes apoloyias. وهناك نص عربى مخطوط بمكتبة البودليان بأكسفورد يحتوي على واحد وعشرين تقريرًا إكلينيكيا هى أمثلة وطرق خاصة في العلاج لروفس.

والاقتباسات الخمسة عشر التى أثبتها الرازي فى كتاب "الحاوي" هى بديل عن نص كتاب روفس المفقود عن "المالنخوليا" . وربما يكون كتاب "فى المالنخوليا" لإسحق بن عمران ـ طبيب زيادة الله بن الأغلب التميمى ـ مُهمًّا فى هذا الشأن.

---

(١) مقدمة كتاب: العشر مقالات فى العين، ص ٨.

(٢) حنين ابن إسحق، رسالة. .، ص ١٧٧.

كذلك احتفظ الرازي عدد من شذرات كتاب روفس "تدبير الصبيان" Peri Komides paidiu ، لكن ما هو أكثر دلالة وأشمل ما ضمَّنه أحمد بن محمد البلدى (٩٩٠م) فى كتابه "تدبير الحبالى والأطفال والصبيان، وحفظ صحتهم، ومداواة الأمراض العارضة لهم" . ويبقى هناك ــ بعد استبعاد الشذرات المشكوك فيها ــ ثماني عشرة شذرة تكمل ما هو مأخوذ من كتاب روفس الذي اقتبسه أوريباسيوس asiusbOri . وعن طريق المقارنة بالنص العربى يمكن بيان التطابق الحرفى بين آراء روفس وبين ما اقتبسه أوريباسيوس فى كتابه المسمّى Libri incerti فى الفصول : الحادي والثلاثين، والثاني والأربعين، والثالث والأربعين ؛ وبذلك يمكن إعادة بناء كتاب روفس في مواضعه الأساسية.

وهناك نص آخر مفقود لروفس هو كتابه "عن النبيذ" لا نعرفه إلا من خلال ما حفظه لنا الرقيق النديم القيروانى فى كتابه "قطب السرور فى أوصاف الخمور" .

أعمال للإسكندر الأفروديسى odisiasrexander of AphlA :

– "القول فى مبادئ الكل بحسب راى أرسطوطاليس" .

– "هل المتحرك على عظم ما يتحرك فى أول حركته على أوَّل جزء منه أم لا ؟"

– "مقالة فى الرد علي كسوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية" .

– "مقاله فى أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معًا على رأى أرسطو" .

– "مقالة فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابله للأضداد جميعًا على رأى أرسطوطاليس"، وهى شرح لقول ورد في "الكون والفساد" لأرسطو.

– "مقالة فى أن المكوّن إذا استحال من ضده أيضًا على رأى أرسطوطاليس"، وهى شرح لقول أرسطو فى "الكون والفساد": إن الشئ المكوّن يستحيل من عدمه، ويستحيل من ضده معًا .

– "مقالة فى الصورة وأنها تمام الحركة وكمالها على رأى أرسطو"، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو فى "السماع الطبيعى" من أن الصورة هى تمام الحركة والصورة، ويلخص رأيه فى الحركة والصورة.

– "مقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها" .

- "مقالة فى أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو"، وفيها يشرح ما قاله أرسطو فى "السماع الطبيعى"من أن الفعل أعم من الحركة ردًا على الذين تشككوا فى صحة هذا القول.

- "مقالة فى الفصول"التى بها يُقسم جنس من الأجناس.

وهذه المقالات العشر (التى نشرها عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه "أرسطو عند العرب"سنة ١٩٤٧، عن مخطوطة وحيدة بالمكتبة الظاهرية بدمشق يرجع تاريخها إلى سنة ٥٥٨هـ / ١١٦٢م) ضاع أصلها اليونانى، ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عن العربية.

من أعمال بطليموس :

ومن بين الكتب اليونانية التى ترجمت لبطليموس **Ptolemy cladius** (من القرن الثانى الميلادى) كتاب "المناظر"الذى لا يوجد منه حاليا باليونانية إلا شذرات من الكتاب الخامس فقط، وبقى الكتاب كاملا فى ترجمته العربية التى نقلت بدورها إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر الميلادى.

من أعمال پاپوس :

فُقد الأصل اليونانى لشرح عالم الرياضيات پاپوس (فى أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الميلاديين) على المقالة العاشرة من كتاب "المبادئ" لإقليدس، وبقى فى العربية بترجمة أبى عثمان بن سعيد يعقوب الدمشقى، وترجمة نظيف بن يُمن القس بعد ذلك (فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) . ويصدق هذا على كثير من مؤلفات علماء اليونان الآخرين وخصوصًا العلماء من العصر الهيللنستى الذين كانت أعمالهم بشهادة ابن النديم هى أول نقل حدث فى الإسلام.

من أعمال برقلس Proclus (٤١٠ – ٤٨٥م) :

حجج برقلس فى قدم العالم، وهى التى ضمنها يحيى النحوي فى كتابه الذي ردَّ فيه على برقلس فى قدم العالم، (ماعدا الحجة الأولى) التى نقصت من كتاب "يحيى"، وكان يظن أنها مفقودة قبل اكتشاف الترجمة العربية لها . ونص يحيى النحوى هذا لم يصل إلينا إلا فى مخطوط وحيد باليونانية فُقد أوله، ومن ثمَّ فإن الترجمة العربية لحجج برقلس تساعد على

تحقيق ما بقى من النص اليونانى لكتاب يحيى النحوي وإكمال ما نقص منه خاصة وأنها ترجع إلى مخطوط أقدم من المخطوط اليونانى لكتاب يحيى النحوى.

ونذكر أيضاً من الأعمال اليونانية الهامة "جريدة تصانيف أرسطو"لبطليموس تشينوس Ptolemios Chennos التى أوردها ابن القفطى، وهى عمل مفقود فى اليونانية. وقد نشر النص العربى وترجمه إلى الألمانية "جوستاف مولر"بليبزج سنة ١٨٧٥، ثم قام بضبط هذا النص المنقول عن العربية وشرحه : "شتينشنيدر"و "روزه"، ونشراه فى المجلد الخامس من الطبعة البرلينية لمؤلفات أرسطو.

الجـهود الببليوجـرافية العربيـة قبل ابن النديم
ببليوجرافية جابر بن حيـان نموذجًا

بقلم: إيناس عباس توفيق خضر(*)

تمهيــد:

منذ احتلت الببليوجرافيا مكانها كأحد العلوم المتفرعة عن العلم الرئيس أو التخصص الأساس، وهو "علم المكتبات والتوثيق "؛ مرت كغيرها من العلوم بعديد من المراحل والمستويات، وتعرضت لكثير من المؤثرات، حتى تكاملت أركانها، فأصبح لها اسم وتعريف محدد، وقواعد ومعايير تحكمها وتقننها، ثم متخصصون أثمرت جهودهم وأبحاثهم إنتاجًا فكريًا يؤرخ لهذا العلم ويحلله ويفسره، ويحصر كل ما يتعلق به أو بأحد جوانبه.

ولأغراض التأريخ والتحليل هرع علماء المكتبات والمتخصصون في ذلك العلم الوليد إلى كتب التاريخ ومخطوطاته ينقبون ويبحثون عن جذوره وبداياته الأولى، ملتزمين في ذلك حدودًا ومسارات وضعوها، باحثين عن الأعمال الرائدة التي ظهرت في محيط هذا العلم من قبل أن يصبح علمًا .

وتوصل العلماء إلى كنز فريد تمثل في جهود متميزة ظهرت منذ عصورٍ بعيدة، جهود توفر عليها علماء عرب ومسلمون أفرزتهم حضارة عظيمة دامت قرونًا عدة. وكما سمعنا عن ابن سينا والخوارزميّ والحسن بن الهيثم وابن رشد والجاحظ، وغيرهم عشرات من العلماء الذين أثروا مختلف حقول المعرفة العقلية والنقلية؛ أصبحت تتردد أسماء ابن النديم وحاجي خليفة وطاش كبرى زاده.

بعدها وجدنا المتخصصين والمؤرخين يصطلحون على أن علم الببليوجرافيا في تاريخ المسلمين قد بدأ مع ابن النديم خلال القرن الرابع الهجريّ، وأن كتابه الشهير "الفهرست "يأتي على رأس الجهود التي بُذلت في نطاق هذا العلم.

واستمر هذا الاعتقاد زمنًا وترسخ في الأذهان، حتى خرجِ علينا الدكتور "عبد الستار الحلوجي "بمقالته "نشأة علم الببليوجرافيا عند المسلمين "التي نشرت في مجلة "الدارة

(*) معيدة بقسم المكتبات والوثائق والمعلومات بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

"في منتصف سبعينيات القرن الماضي، وفيها هدم هذه المُسلَّمة، وفنَّد المزاعم السابقة، واستخرج من قلب فهرست ابن النديم نفسه ما يؤكد وجود جهود ببليوجرافية عديدة – وإن كانت غير واضحة الرؤى – سبقت ابن النديم وفهرسته بما يقرب من قرنين من الزمان.

ومن ثَمَّ فالهدف الرئيس من هذه الدراسة هو التعريف بهذه الجهود التي أُنجزت في تلك الفترة المبكرة وحصرها وتحليل أحدها؛ وصولاً إلى التأريخ لها ووضعها في مكانها اللائق على خارطة التاريخ الببليوجرافي. وقد اخترت ببليوجرافية جابر بن حيان تحديدًا بوصفها تمثل الجهد الأول الذي وصلنا ذكره حتى الآن.

الجهود الببليوجرافية قبل ابن النديم :

خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وحتى ظهور فهرست ابن النديم في القرن الرابع الهجري ظهرت بعض الجهود المتفرقة التي يمكن تصنيفها والتعامل معها كأعمال ببليوجرافية فردية. ومن الملاحظ أن هذه الأعمال لم يكن أغلبها مقصودًا، وأن الرؤية الببليوجرافية لم تكن واضحة المعالم فيها، لكن وجودها في تلك الفترة يعد دليلاً على أن "الفهرست "لم يكن الجهد الأول في تاريخ الببليوجرافيا عند المسلمين، وإنما يمكن القول بأنه كان تتويجًا لهذه الجهود التي تعد بمثابة المرحلة الأولى في تاريخ هذا العلم، حيث اتضحت فيه (الفهرست) الرؤية الببليوجرافية إلى درجة كبيرة، كما خضع للتنظيم والترتيب، وظهرت من خلاله الملامح الأولى للوصف الببليوجرافي، بحيث يمكن اعتباره الفصل الأول لقصة تاريخ الببليوجرافيا، وما سبقه كان توطئةً وتمهيدًا لما تلاه[١] .

وفيما يلي عرض لمجموعة من تلك الجهود المبكرة، على سبيل المثال لا الحصر:

فهرست كتب جابر بن حيان (ت سنة ٢٠٠هـ):

قد تحدث عنه ابن النديم في المقالة الأخيرة من "الفهرست "، حيث ذكر أنه حصل على مؤلفات جابر بن حيان من فهرست له كبير يحتوي على ما ألفه في الصنعة وغيرها، وفهرست آخر صغير يحوي ما ألفه في الصنعة فحسب؛ مما يدلنا على أن جابر قد وضع قائمة أو اثنتين قام فيهما بحصر مؤلفاته في جميع العلوم[٢] .

---

(١) عبد الستار الحلوجي. دراسات في الكتب والمكتبات – جدة: مكتبة مصباح، ١٩٨٨، ص٩١.

(٢) سيتم الحديث تفصيليًا عن هذا الفهرست لاحقًا .

فهرست كتب الإمام الشافعيّ (ت سنة ٢٠٤ هـ):

وقد جمع هذه المؤلفات من يدعى ابن أبي يوسف، وعنه أخذ ابن النديم عند حديثه عن الإمام، فهو يقول: "قال محمد بن إسحق: قرأت بخط ابن أبي يوسف ما هذا نسخته: كتاب الرسالة. . . "[١].

فهرست كتب جالينوس وترجماتها إلى العربية لحنين بن إسحق (ت سنة ٢٦٠ هـ):

وضعه حنين بن إسحق لعليّ بن يحيى المنجم في القرن الثالث الهجريّ، وقد تحدث عنه ابن النديم في الفن الثالث من المقالة السابعة في معرض حديثه عن جالينوس[٢]، كما ورد ذكر الفهرس نفسه عند الحديث عن مؤلفات حنين بن إسحق تحت عنوان "كتاب إلى ابن المنجم في استخراج كمية كتب جالينوس "[٣].

فهرست الكتب المترجمة لحنين بن إسحق (ت سنة ٢٦٠هـ):

هذا فهرست آخر لحنين بن إسحق أورده ابن النديم في معرض حديثه عن حنين في كتابه "الفهرست"، وهو حصر لما ترجم من الكتب عن اللغات الأخرى إلى اللغة العربية حتى منتصف القرن الثالث الهجريّ تقريبًا[٤]. وهو ـ كما ذكر ابن النديم ـ يحتوي على مقالتين.

وقد يُفهم من ذلك أنه كان مقسمًا إلى قسمين رئيسين ضم كل منهما الكتب التي ترجمت عن لغة من اللغات[٥].

تسمية كتب أبي سليمان داود بن عليّ (ت سنة ٢٧٠هـ):

وهي قائمة تحصي مؤلفات داود بن عليّ وضعها محمود المروزيّ الذي يُرجَّح أنه كان أحد تلاميذه، ومنها استقى ابن النديم المؤلفات التي ذكرها في فهرسته حين تحدث عن أخبار داود وأصحابه. وترجع هذه القائمة إلى عصر داود نفسه، وهو ما غلبه ابن النديم في مفتتح حديثه عنه، حيث يقول: "قرأت بخط عتيق يوشك أن يكون كُتب في زمان داود بن عليّ: تسمية كتب أبي سليمان داود بن عليّ، وقد أثبتها على ترتيب ما قرأت. . . "[٦].

(١) ابن النديم، الفهرست/ تحقيق رضا تجدد المازندراني.ــ ط٣ ــ بيروت: دار المسيرة، ١٩٨٨، ص٢٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص٣٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٥٣.

(٥) عبد الستار الحلوجي. مصدر سابق، ص٨٦

(٦) ابن النديم، الفهرست، ص٢٧١.

فهرست محمد بن زكريا الرازي (ت سنة ٣١١ هـ):

وهو فهرست جمع فيه الرازيّ مؤلفاته بنفسه، وينقسم إلى قسمين:

قسم يضم ما صنفه الرازيّ من الكتب.

وقسم يضم ما صنفه من الرسائل.

وفي القسم الأول يورد الرازيّ مؤلفات بعينها، وأحياناً يذكر محتويات بعض الكتب من المقالات، كقوله: "كتاب البرهان (مقالتان) . . . "[١]، كما نجده يتحدث عن محتويات كل مقالة في أحيان أخرى، مثل قوله: "كتاب البرهان (مقالتان) الأولى سبعة عشر فصلاً، والثانية اثنا عشر فصلاً. . . "[٢].

وفي هذا الفهرست يتحدث الرازيّ عن كتابه "الحاوي "بشكل مفصل، فيذكر اسمه الكامل وما يحويه من أقسام، كما يذكر عنوان كل قسم ومحتواه من المقالات؛ وربما يرجع ذلك لكون "الحاوي"أكبر كتبه وأهمها على الإطلاق، يقول: "كتاب الحاوي، ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب، ويقسم هذا الكتاب اثني عشر قسمًا: القسم الأول منه في علاج المرضى والأمراض. . . القسم الثاني عشر في المدخل إلى صناعة الطب (مقالتان): في الأولى الأسماء الطبية، وفي الثانية أوائل الطب. . . "[٣]

وقد تحدث ابن النديم عن هذا الفهرست في الفن الثالث من المقالة السابعة أثناء حديثه عن الرازيّ، وبدأ حديثه بقوله: "ما صنفه الرازي من الكتب: منقول من فهرسته"[٤]، واختتمه بقوله: "تم ما وُجد من فهرست الرازيّ "[٥].

كتاب في استدراك ما بقي من كتب جالينوس، للرازيّ (ت سنة ٣١١هـ):

داخل الفهرست السابق نجد ذكرًا لفهرست آخر وضعه الرازيّ، وهو لاستدراك ما بقي من كتب جالينوس مما لم يذكره حنين ولا جالينوس في فهرسته؛ أي أنه يعد تتمة لفهرست

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٣٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص٣٥٧.

(٥) المصدر السابق، ص٣٥٩.

مؤلفات جالينوس جمع فيه ما لم يورده كل من جالينوس نفسه وحنين بن اسحق من مؤلفات ذلك الأول.

فهرست كتب العياشيّ السمرقنديّ (ت سنة ٣٢٠ هـ):

يمثل هذا الفهرست قائمة تحصر مؤلفات أبي النضر بن مسعود العياشيّ السمرقنديّ، وهو أحد فقهاء الشيعة الإمامية، وقد وصلنا هذا الفهرست من خلال ابن النديم الذي قال عند حديثه عن العياشيّ : "إن أبا أحمد جنيد بن محمد بن نعيم كتب إلى أبي الحسن عليّ ابن محمد العلويّ كتابًا في آخره: نسخة ما صنفه العياشيّ "[١].

عن هذا الفهرست أخذ ابن النديم المؤلفات التي أوردها للعياشيّ ؛ لقوله: "وقد ذكرته على ما رتبه صاحبه هذا "[٢]. واحتوت هذه القائمة على مئة وثمانين كتابًا من كتب العياشيّ، وقد قيل: إن له مئتين وسبعة من الكتب، فقد منها سبعة وعشرون كما روى ابن النديم عن أحد تلاميذ العياشيّ[٣].

فهرست مؤلفات أرسطو، ليحيى بن عديّ (ت سنة ٣٦٤هـ):

يمثل هذا الفهرست قائمة بمؤلفات أرسطو وترجماتها إلى اللغة العربية قام بجمعها يحيى ابن عديّ، وقد اطلع عليها ابن النديم، ونقل عنها؛ بدليل قوله عند حديثه عن مؤلفات أرسطو وتحديدًا مقالة الباء التي يقول عنها: "رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عديّ في فهرست كتبه"[٤]، ويقول أيضًا: "ومن كتب أرسطاليس نسخ من خط يحيى بن عديّ من فهرست كتبه كتاب الأخلاق. . . "[٥].

فهرست مؤلفات أفلاطون، لثاون:

وضعه ثاون الذي قام بجمع مؤلفات أفلاطون في قائمة اعتمد عليها ابن النديم في كتابه "الفهرست" عند حديثه عن مؤلفات أفلاطون، وهو ما يؤكده قوله: "على ما ذكر ثاون ورتبه"[٦].

---

(١) ابن النديم. الفهرست، ص٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص٢٤٦.

(٤) ابن النديم. الفهرست، ص٣١٢.

(٥) المصدر السابق، ص٣١٢.

(٦) المصدر السابق، ص٣٠٦.

هذه بعض الأعمال التي ظهرت قبل عصر ابن النديم، وهي بالطبع لا تمثل كل ما أُنجز، وإنما هي تمثل ما وصلنا خبره من خلال "الفهرست"، غير أنها كافية للتأكيد على حقيقة أن فهرست ابن النديم كان مجرد حلقة في ذلك العقد الذي تكونت حباته عبر الزمن، وبدأ مع القرون الأولى للهجرة.

فهرست كتب جابر بن حيان:

مع نهاية القرن الثاني الهجريّ يطالعنا عمل ببليوجرافيّ لم يكن يُتصور أن يظهر في تلك الفترة البعيدة. فالكل أجمع على أن ابن النديم هو رائد علم الببليوجرافيا لدى العرب والمسلمين، وأن كتابه "الفهرست"هو الجهد الببليوجرافيّ الأول، لكن جابر بن حيان المتوفى سنة ٢٠٠ للهجرة، والذي يعد أحد العلماء المتقدمين في الكيمياء والطبيعة، إلى جانب صولاته في العلوم الأخرى كالطب والفلك والفلسفة وغيرها، أتم قبل وفاته (أي خلال القرن الثاني الهجريّ) فهرستاً لكتبه بعامة، وفهرستاً آخر لمؤلفاته في الصنعة بخاصة.

ولم يكن دليلنا إلى هذين العملين سوى كتاب "الفهرست "الذي أرخ لهذا الجهد وصاحبه، ولولاه ما بقي له ذكر، وما كانت لأحد دراية أو معرفة به. فإذا تأملنا المقالة العاشرة من "الفهرست"وجدناها تتضمن ذكر جابر بن حيان مع قليل من خبره[١]، وفي ثنايا كلامه يصرح ابن النديم بأنه استقى المؤلفات التي يوردها من فهرست أعده جابر نفسه، ويذكر أن له فهرسين : أحدهما كبير، والآخر صغير، الأول لمؤلفاته في الكيمياء والطبيعة – وهما صنعته– وغيرهما من العلوم، والآخر لمؤلفاته في الصنعة فحسب.

وهذا العمل الببليوجرافيّ المبكر يستحق أن نقف عنده، ونتناوله من جميع جوانبه تحليلاً وتوضيحًا .

الملامح العامة:

ينقسم فهرست جابر بن حيان إلى قسمين كما سبق أن أسلفت:

الأول: فهرست كبير يحوي جميع ما ألفه في جميع العلوم بما فيها الكيمياء والطبيعة.

والثاني: فهرست صغير يحوي ما ألفه في الكيمياء والطبيعة فحسب.

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٤٢٠ .

وبتأمل هذا التقسيم سنلاحظ أنه يتمتع بكثير من منطقية وذكاء، وينم عن بصيرة مستنيرة توافرت لدى جابر، حيث أدرك في تلك الفترة المبكرة أن نوعية قرّاء كتبه في الصنعة تختلف عن قرّاء باقي كتبه في العلوم الأخرى؛ فآثر الفصل بينهما[١].

ومن الواضح أن هذا الفهرست عمل فرديّ يرتبط بشخص واحد هو جابر نفسه، إذن فهو يُصنَّف على أنه "ببليوجرافية مؤلف"؛ أي: قائمة تحصر ما ألفه شخص ما، وهو نمط شائع في عصرنا الحاليّ.

وابن النديم يورد مؤلفات جابر نقلاً عن فهرسته كما ذكر، ويدلل على ذلك قوله: "قال محمد بن إسحق: قال جابر في كتاب فهرسته. . . "[٢]. وهو يوردها كما ذكرها جابر، وبضمير المتكلم يقول: "ألفتُ بعد هذه الكتب ثلاثين رسالة لا أسماء لها، ثم ألفتُ بعد ذلك أربع مقالات، وهي. . . "[٣].

ويُلاحَظ أن ابن النديم اهتم بجابر وبحصر مؤلفاته، فهو يذكرها تفصيلاً، ويفرد لها في كتابه بضع صفحات؛ وقد يرجع ذلك إلى كون جابر ينتسب إلى الشيعة وقيل إنه من زعمائها[٤]، فليس بمستغرب اهتمام ابن النديم به مع ما يُعرف عن الأخير من انتماءات شيعية. وقد أورد ابن النديم مؤلفات جابر في مذاهب الشيعة في مواضعها من الفهرست كما ذكر[٥].

بيانات الوصف:

من الأسس التي لا بد من توافرها في أي عملٍ ببليوجرافيّ بيانات الوصف الخاصة بالأوعية التي تتضمنها القائمة. وفي العصر الحديث قننت مجموعة من البيانات، وأصبحت هناك قواعد ومعايير لا بد من الالتزام بها.

إلا أن ما ينطبق على عصرنا الحاليّ لا يمتد بالضرورة إلى عصر يعتبر الكثيرون أن ظهور عمل ببليوجرافيّ فيه ضربٌ من الأحداث الجسام التي لا بد من التوقف عندها والتأريخ لها ولذلك فإننا حين نتناول فهرست جابر بن حيان من ناحية الوصف لا يصح أن نخضعه

(١) عبد الستار الحلوجي، السابق، ص٩٠.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص٤٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص٤٢٢.

(٤) المصدر السابق، ص٤٢٠.

(٥) المصدر السابق، ص٤٢٠.

لمقاييس عصرنا وتحكماته، وإنما ينبغي أن يُقاس بمقاييس ذلك العصر البعيد الذي خرج فيه إلى حيز الوجود.

فإذا تأملنا هذا العمل وجدنا في البداية ذكرًا لمؤلفات جابر كتابًا كتابًا مع تسمية هذه الكتب بأسمائها، ثم يذكر جابر بعدها أنه ألف سبعين كتابًا، ويذكر بعضا منها، ويذكر أحيانًا أنه ألف مجموعة كتب دون أن يسميها ؛ لأنها -على حد قوله- لا أسماء لها، فهو يقول - مثلاً - : "ألفتُ بعد ذلك ثلاثين رسالة لا أسماء لها . . . "[١] . وأحيانًا يذكر أنه ألف مجموعة كتب في موضوع من الموضوعات متبعًا في تأليفها منهجًا أو رأيًا محددًا، كقوله: "ثم ألفتُ كتب المنطق على رأي أرسطاليس . . "[٢]، كما نجده يذكر أنه ألف مجموعة كتب، ويذكر موضوعها دون أن يذكر أية عناوين، مثل قوله: "ألفتُ ثلثمائة كتاب في الفلسفة وألف وثلثمائة كتاب في الحيل . . . "[٣].

فالثابت إذن أن جابر يذكر اسم الكتاب في أغلب الأحيان، ولا يزيد على ذلك شيئًا، فبيانات الوصف عنده تقتصر على ذكر العنوان لا أكثر، إلا أننا مع نهاية قائمته نلاحظ كتابًا واحدًا فحسب لا تقتصر بياناته على ذكر عنوانه، وإنما تحدد حجمه وعدد أوراقه[٤] .

ولست أدري ما هي الأسباب التي جعلت هذا الكتاب بالذات يحظى بما لم تحظَ به بقية مؤلفات جابر؟ !، وما هي المميزات التي تميز بها ليتفرد وحده بأكثر من بيان وصفيّ واحد، هذا البيان الذي لم يُذكر حتى لبعض المؤلفات الواردة بالقائمة؟ !، فهو ينص على أن عنوان الكتاب هو (الزيج)، ويصف حجمه بقوله: (اللطيف)، ثم يذكر أنه جاء في نحو ثلثمائة ورقة.

وهنا نتساءل: ما دام الرجل قد استطاع أن يذكر عدد أوراق أحد مؤلفاته، فما الذي منعه أن يكرر هذا مع باقي كتبه أو حتى جزء ولو صغير منها ؟ ! .

طريقة التنظيم:

من المؤكد أن فهرست جابر بن حيان بما تضمنه من مؤلفات لم يخضع لترتيب موضوعيّ أو هجائيّ أو حتى شكليّ:

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٤٢٢ .

(٢) المصدر السابق، ص٤٢٣ .

(٣) المصدر السابق، ص٤٢٢ .

(٤) المصدر السابق، ص٤٢٣ .

فهو يذكر جميع مؤلفاته دون أن يضع كتب الحيل ـ مثلاً ـ في ناحية، وكتب الفلسفة في ناحية أخرى، وكتب الطب في ناحية ثالثة، وإنما أورد جميع مؤلفاته في الموضوعات المختلفة دون تصنيف.

وهو لم يُصنف المؤلفات على حسب شكلها، والدليل على ذلك أن الكتب والرسائل والمقالات جاءت جميعًا في سياق واحد دون فصل أو تحديد.

ومع أول بضعة كتب سنكتشف فورًا أنه لم يرتبها هجائيًا.

فهل جاء فهرست جابر خاليًا من أي نوع من أنواع الترتيب أو التنظيم؟!

ولكي نجيب عن هذا السؤال علينا أن نتوقف قليلاً أمام هذا الفهرست، وأن نتمعن في الطريقة التي أورد بها جابر مؤلفاته؛ لنكتشف بعد قليل أنه ربما يكون قد رتبها ترتيبًا زمنيًا[١]، فهو يقول: "ألفتُ بعد هذه الكتب ثلاثين رسالة لا أسماء لها، ثم ألفتُ بعد ذلك أربع مقالات، وهي: ....، ثم ألفتُ بعد ذلك أربعة كتب، وهي: ....، وألفتُ بعد ذلك عشرة كتب على رأي بليناس صاحب الطلسمات"[٢]. وطريقة الحديث هنا تدل على أنه اتبع في ذكر كتبه ترتيبًا زمنيًا، فهو يوردها مرتبةً حسب زمن كتابته أو تأليفه لها.

لكن هذا الترتيب الزمني لمجموعات كتبه لا يعني بالضرورة أن تكون جميع مؤلفاته التي حصرها في قائمته هذه مرتبة ترتيبًا زمنيًا، وأغلب الظن أنه إن كان هنالك ترتيب زمني بالفعل فهو يقتصر على المجموعات. ولنتأمل ثانية قوله:

"ألفتُ ثلاثين رسالة..، ثم ألفتُ بعد ذلك أربع مقالات..، ثم ألفتُ بعد ذلك أربعة كتب..."

فهو يذكرها بالمجموع (ثلاثين، أربع)، بحيث يمكن القول بأن هذه الرسائل الثلاثين قد أُلفت قبل المقالات الأربع التي تلتها، وهكذا. أما أن تكون كل مقالة من الأربع مثلاً قد جاءت في الترتيب حسب زمن الكتابة فهو أمر أراه عسيرًا للغاية، ولو كان ممكنًا فما الذي حال دون أن يؤرخ جابر لكل مؤلف من مؤلفاته: فيذكر العنوان وسنة التأليف؟!

وعمومًا فإن مما يُحسب له أنه أول عمل ببليوجرافي وصلنا خبره حتى الآن، قد اتبعت في وضعه طريقة ترتيب ما، وإن كانت غير محكمة أو مضبوطة.

---

(١) عبد الستار الحلوجي. مصدر سابق، ص٩٠.

(٢) ابن النديم. الفهرست، ص٤٢٢.

ومهما يكن من شيء فإن عمل جابر بن حيان الكيميائيّ العربيّ الذي عاش قبل ابن النديم بنحو قرنين من الزمان يعد دليلاً لا مراء فيه على أن الأخير لم يكن هو الأب الشرعيّ لعلم البيبليوجرافيا، وأن كتابه "الفهرست" رغم تميزه لم يكن الجهد الأول في تاريخ علم البيبليوجرافيا لدى العرب والمسلمين.

ملامح من التراث الفارسي والتركي في شعر مجيب المصري

أ. د. عبد الرازق بركات(*)

حسين مجيب المصري، هو عميد الدراسات الشرقية في مصر والعالم العربي، وواحد من أنجب علماء مصر الأفذاذ في القرن العشرين. من الله عليه بأسباب التميز والتفرد ؛ فهو قاموس للغات عديدة، منها ثمان حية وخمس قديمة، وهو موسوعة معرفية متنقلة في اللغة والأدب والتاريخ والفلسفة والاجتماع وعلم النفس، وهو شاعر رومانسي مرهف الحس، وفوق ذلك، أحسب أن الألم الذي تشبعت به روح المصري كان أهم روافد العبقرية والإبداع لديه.

قضى المصري عمره المديد دارسًا للأدب المقارن في العربية والفارسية والتركية والأردية، ومدرسًا له في الجامعات المصرية. ولم يكن للصدفة دور في وجوده في هذا الميدان ؛ فقد اختاره هو لنفسه عن اقتناع تام، وإدراك لنبل الرسالة. من هنا كانت حياته مع الأدب الإسلامي والتراث الإسلامي، حياة عاشق مستغرق بكليته في معشوقه، ذاهل عن نفسه وعن الأغيار، لا يصرفه شيء عما ارتضى واختار، صابر على ما تبتليه به الأقدار.

وبفضل من ذلك العشق صار أغزر علماء الدراسات الشرقية المعاصرين إنتاجًا وتأليفًا ؛ فقد ألف أكثر من خمسين كتابًا في ميدان الأدب الإسلامي المقارن، وأكثر من عشرين كتابا في مجالات الثقافة الإسلامية المتفرقة، والترجمة عن اللغات الشرقية والأوربية، فضلاً عن مراجعة كثير من الترجمات الغربية لمعاني القرآن الكريم في الفرنسية والروسية وغيرهما من اللغات الأوربية هذا بالإضافة إلى ست مجموعات شعرية بالعربية، وديوان بالفارسية، وآخر بالتركية.

والذي يعنينا هنا هو شعر مجيب المصري ؛ ذلك الشعر الذي يعد ظاهرة فريدة في الشعر العربي المعاصر. فهو ــ فيما أعلم ــ الشاعر العربي المعاصر الوحيد الذي تتجلى في شعره تجليات التراث الإسلامي الفارسي والتركي بكل قضاياه الصوفية والفلسفية والشعرية وأن ذلك أجرى على شعره سمات وصفات جعلته فريدًا في ديوان الشعر العربي المعاصر.

وتلك حقيقة ما فتئ مجيب المصري يقررها في مقدمات دواوينه كلها، ويعتبرها وجهًا من وجوه تميزه عن الشعراء كافة، من ذلك قوله في مقدمة ديوانه "موجة وصخرة": "لقد تمكن الأدب

(*) أستاذ بآداب عين شمس.

الفارسي والتركي إلى جانب الأدب العربي في شعوري وتفكيري، لاشتغالي بهذه الآداب دارسًا ومدرسًا. فما كان بدعًا ألا أكون غير ما أكون، وأمسى حتمًا عليَّ أن أصدق مع شعوري وتفكيري متكئًا إلى خلفية ثقافية بعينها بعد أن جمعتها من أطرافها، وطرقتها في كل أبوابها. وتأتي لي أن أعبر عن الأدب الإسلامي الذي يتألف من أدب العرب والفرس والترك على النحو الذي عبر به أعلام الأدب الفارسي والتركي بخاصة"(١).

ولا شك أن للتراث الفارسي والتركي تجليات واضحة وعديدة في شعر مجيب المصري سوف تلمس أهمها في مجال التصوف، والفلسفة الإسلامية، والشعر الفارسي والتركي بأعلامه وصوره البيانية والرمزية.

أولا ـ ملامح من التراث الصوفي عند الفرس والترك وانعكاسها في شعر مجيب المصري

الصلة بين التصوف والتشيع صلة وثيقة، وإليها يرد الفضل في ذيوع التصوف وانتشاره في إيران وأقاليمها. فمن المعلوم أن التصوف ذاع وشاع في إقليم خراسان، حتى أصبح هذا الإقليم أول مركز له، ثم انتقل منه إلى تركستان. وكما كانت همذان ونيسابور ومرو مقرًا للصوفية في القرن الثالث الهجري ازدحمت بخارى وفرغانة بهم في القرن الرابع، ثم انتقل التصوف من إيران إلى الأناضول في القرن السادس الهجري، وتوالت هجرة المتصوفة إليها، وما وافى القرن السابع حتى كانت مدن الأناضول مركزًا للدعاية الصوفية التي يقوم بها أتباع الطريقة اليسوية والحيدرية وغيرها.

كما استقبلت الأناضول في تلك الفترة أقطاب التصوف من كل أنحاء العالم الإسلامي؛ حيث قصدها محيي الدين بن عربي، والسهروردي، والشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي الذي استوطنها بعد أن صحب أباه بهاء الدين في رحلته إليها من إيران، ويعتبره الأتراك الأب الروحي للشعر العثماني الديواني، وينسبون إليه أبياتًا من الشعر التركي يعتبرونها باكورة الشعر العثماني(٢).

ولا ريب أن الشعر العثماني نشأ نشأة صوفية خاصة على يد شيخ التصوف مثل سلطان ولد بن جلال الدين الرومي، وخليفته في مشيخة الطريقة المولوية، ويونس أمره، وعاشق باشا،

---

(١) د. حسين مجيب المصري؛ موجة وصخرة، ص ٧.

(٢) عبد الرازق بركات: النشأة الصوفية للأدب التركي العثماني، ص ٥.

وغيرهم. ليس ذلك فحسب، بل ظل التصوف مهيمنا عليه طوال عصوره حتى قيام الجمهورية التركية الحديثة، وظهور تيار الأدب القومي الذي تغذى من روافد غربية جديدة[١].

ولا يعني ذلك أن شعراء الترك العثمانيين كانوا جميعًا من المتصوفة طوال تلك الحقبة الزمنية الطويلة التي امتدت لأكثر من سبعة قرون؛ فلقد كان أكثرهم لا تربطه بالتصوف رابطة سلوكية عملية، ولا يسلك مسلك المريد أو الشيخ في طريقة صوفية بعينها، وإنما كان التصوف يمثل إطارًا فنيًا لكل التجارب الشعرية، سواء أكان الشاعر صوفيًا أو غير صوفي.

وتعكس عناوين دواوين مجيب المصري الملمح الأول لتمثله التراث الصوفي عند الفرس والترك؛ إذ أنها:

١ـ تلتزم كلها الثنائية التي درج عليها شعراء الفرس والترك في عناوين مثنوياتهم ومنظوماتهم الصوفية، مثل : "بنگ وباده"، و"رند وزاهد"، و"ليلى ومجنون" . . . الخ، فترى عناوين دواوينه: شمعة وفراشة، وردة وبلبل، حسن وعشق، همسة ونسمة، شوق وذكرى، موجة وصخرة، كلها تلتزم الثنائية والتنكير، وهذا مالا عهد للشعر العربي به.

٢ـ عنوانا ديوانيه الأول والثاني (شمعة وفراشة – وردة وبلبل) صورتان رمزيتان شائعتان في الشعر الفارسي والتركي ؛ فالفراشة عندهم رمز للعاشق الصوفي المستغرق بكليته في عشق الشمعة (رمز الحقيقة الإلهية)، والفراشة مجذوبة منذ الأزل نحو نور الشمعة، فتظل تحلق حولها، وكلما زاد قربها زاد عشقها، حتى تلقى بنفسها في نار الشمعة، فتحترق بنار النور، وهنالك تفنى، لكن فناءها عين بقائها.

وهي صورة موجودة في تراث صوفي عربي كبير، هو "الحلاج"، مع وضع المصباح مكان الشمعة؛ فيقول: "الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال؛ ليخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال. . . لم يرض بضوئه وحرارته، فألقى فيه جملته، والأشكال ينتظرون قدومه، ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر، فحينئذ يصير متلاشيًا متطايرًا، ويبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم، فلأي معنى يعود إلى الأشكال؟ وبأي

(١) Prof.Dr.Fuad Koprulu:Turk Edebiyatinda ilk Mutorauvler, D.I.B yayinlari,4.B., Ankara.1981.

حال بعد ما حاز ؟ فمن وصل إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور، استغنى عن النظر!"[١].

أما صورة الوردة والبلبل، فهي صورة رمزية أخرى للفكرة نفسها؛ فالبلبل الغريد هو رمز للعاشق الولهان، الذي ما فتئ ينوح على الغصن، ويذرف الدمع الهتون، وما أنداء الفجر التي تبلل الوردة إلا دموع البلبل التي أذرفها طيلة يومه ! هنالك ترق الوردة له، وتخرج من كمها، وتخلع ثيابها، وتكشف مفاتنها ! وما أن يشرع البلبل في التنعم بالكشف، حتى تهب ريح عاصف تنتزع البلبل من وردته انتزاعًا، وتدفعه في طريقها أنى تشاء، فيظل عمره في نواحٍ موصول شوقًا إلى الوصال المأمول.

٣ـ عنوان ديوانه الثالث (حسن وعشق) استعاره المصري من عنوان منظومة "حسن وعشق" للشاعر التركي الصوفي المولوي "الشيخ غالب". وهي قصة صوفية رمزية بديعة من عيون الشعر التركي العثماني، فحواها: أنه وُلد في قبيلة "بني المحبة" فتى يقال له "عشق"، وفتاة يقال لها "حسن"، قد جمعهما طلب العلم على يد "مولانا جنون"، فخفق قلبهما بالعشق، ونعما بالوصال في "روضة المعنى" التي يحرسها "اللفظ". فلما شاع أمر عشقهما حالت القبيلة بينهما، حتى برح بهما الهجر، فطلب "عشق" يد "حسن" من أهلها، فطلبوا إليه أن يرحل إلى "مدينة القلب" ويأتيهم منها "بالكيمياء". فانطلق عشق في طريق موحشة تكتنفها الأخطار، واجتاز صحاري ترتع فيها المردة والشياطين، لكنه ينجو بمساعدة "اللفظ"، حتى بلغ "مدينة القلب" فوجد هنالك بغيته.

فإذا تجاوزنا العناوين إلى الدواوين وجدناها عامرة بكثير من القضايا الصوفية التي تمثل لباب الشعر الفارسي والتركي، ولا تكاد تخلو منها قصيدة أو غزلية أو منظومة فارسية أو تركية عثمانية. وتلك هي أهم تجليات التراث الصوفي الفارسي والتركي في شعر مجيب المصري:

١ـ الغربة الصوفية:

الغربة كما فهمناها من كلام ابن عربي لها ثلاث درجات:

الأولى: غربة النزوح عن الوطن الأول، ويقصد به الجنة؛ وهي الغربة التي استشعرها آدم عليه السلام لحظة هبوطه إلى الأرض، وفراقه وطنه الأول، واستشعاره الوحشة والحنين إلى العودة إلى الوطن الأول.

---

(١) لويس ماسنيون وبول كراوس : أخبار الحلاج، ص ٧٣.

الثانية: غربة الانفصال عن رحم الأم؛ وهي التي تكون بالميلاد، واستهلال المولود قدومه إلى الحياة بالبكاء. فهي لحظة تعادل لحظة هبوط آدم إلى الأرض بكل ما صاحبها من وحشة وخوف وقلق. وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض في التائية الكبرى أو "نظم السلوك":

وَيُنبيك عن شأني الوليدُ وإنْ نشا ... بليدًا بإلهام كوحيٍ وفطنة
إذ أنَّ من شدّ القماط وحنَّ في ... نشاط إلى تفريج إفراط كربةَ
يناغيَ فيلغي كُلَّ كلٍّ أصابه ... ويصفى لمن ناغاه كالمتنصت
وينسيه مُرَّ الخطب حلوٌ خطابه ... ويذكره نجوى عهود قديمةَ
ويُعرب عن حال السماع بحاله ... فيثبت للرقص انتفاء النقيصةَ
إذا هام شوقًا بالمناغي وهمَّ أنْ ... يطير إلى أوطانه الأوليةَ[1]

الثالثة: غربة الخروج عن المألوف؛ وهي غربة خاصة الخاصة من أهل الذوق والعرفان، وأهل التفرد والإبداع الذين يغتربون عن مألوف ذويهم وأهليهم وأوطانهم، ويحيون في غربة ولم تتزحزح أنفاسهم عن ديارهم[2].

وقد أولع متصوفة الفرس والترك بغربة النزوح عن الوطن الأول، وأكثروا من ترديدها في شعرهم، ومن ذلك قول حافظ الشيرازي:

من ملك بودم فردوس برين جايم بود
آدم آورد دراين دير خراب آبادم

ومعناه:

كنتُ ملَكا وكان الفردوس الأعلى مكاني ... فجاء آدم وفي هذا الدير الخرب ألقاني

وقد رسم جلال الدين الرومي صورة رمزية تعبر عن هذه الغربة، فجعل الناي معادلاً موضوعياً للإنسان يعبر من خلاله عن محنة الوجود الإنساني على الأرض. فقد كان الناي في الأصل عوداً في القصباء، ثم قُدَّ من جذوره، فجف وشف من شدة الحزن على فراق الوطن والأحبة، ثم اكتوى بنار الفراق حين ثقبه؛ ولهذا حين ينفخ فيه الهواء ينبعث صوته حزينًا وأنينًا وحنينًا، يقول الرومي:

بشنوازنى چون حكايت ميكند ... از جدائيها شكايت ميكند

(١) عمر بن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص ٤٨.

(٢) محمود رجب: الاغتراب، ص ١٨٠.

كزنيستان تامرا ببريده اند
از نفيرم مردوزن ناليده اند

سينه خواهم شرحه شرحه ازفراق
تابگويم شرح درد اشتياق

هركسى كودور ماند ازاصل خويش
باز جويد روزگار وصل خويش

من بهر جمعيتى نالان شدم
جفت بدحالان وخوش حالان شدم

هركسى ازظن خود شد يارمن
از درون من نجست اسرار من

آتشست اين بانك ناى ونيست باد
هركه اين آتش ندارد نيست باد

آتش عشقست كاندر نى فتاد
جوشش عشقست كاندر مى فتاد

نى حريف هركه ازيارى بريد
پردها اش پردهاى مادريد

همچونى زهرى وترياقى كه ديد
همچو نى دمساز ومشتاقى كه ديد

ومعناه:

استمع إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية
ومن الفراق يمضي في الحكاية

منذ أن كان من الغاب اقتلاعى
ضج الرجال والنساء من صوت التياعى

ابتغى صدرًا يمزقه الفراق
كي أبث شرح آلام الاشتياق

كل من يبقى بعيدًا عن أصوله
ولا يزال يروم أيام وصاله

نائحًا صرتُ على كل شهود
وقرينًا للشقى والسعيد

ظن كل امرئ أنه صار رفيقي
لكنه لم يبحث من داخلي عن أسراري

إن هذا الأنين نار وليس هواء
وكل من ليس لديه هذه النار فهو هباء

ونار العشق التي نشبت في الناي
وغليان العشق هو الذي سرى في الخمر

الناي صديق لكل من افترق عن أليفه
ولقد مزقت الحجب عنا أنفاسه

فمن رأى كالناي سمًا وترياقًا ؟
ومن رأى كالناي نجيًا ومشتاقا ؟[1]

وقد استعار المصري تلك الصورة من جلال الدين الرومي، واكتفى بالإشارة إليها في قصيدة "لماذا" من ديوان "حسن وعشق" في قوله:

وكم أنّ ناي العشق من فرط ما به
وحنّ إلى قصبائه بعد فرقة

---

(١) د. إبراهيم الدسوقي شتا: مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، جـ ١، ص ٣٥ – ٣٦.

لكنه في قصيدة "ياناى"من ديوان "شمعة وفراشة"جعل القصيدة كلها ذات موضوع واحد، هو الناي، وتمثل فيها فكرة الرومي وصورته، مع ولوع بالتطريب في سمة الشجن الوجودي الملازم لحال الغربة، فقال:

يا ناي أشعلتَ الأسى بجناني وعلى القتاد رميت بالوجدان
في نوحك المدموع أنة مهجة زينتها بسواحر الألحان
في قلبك المصدوع زفرة فرقة خفاقة للعاشق الهيمان
إن الضنى يضويك والوجد الذي يضنيك لاح بجسمك الوهنان
ما بين جنبيك الهواء مردد عجبا وما للنار من وقدان
بالله من تشكو وماذا تشتكي ؟ يا ناي من تشجيه بالتحنان ؟
يا ليت شعري من سيدرك قولة قد قلتها لكن بغير لسان
يا ليت شعري من يكفكف عبرة تجرى ولكن ما بكت عينان
قد كنتَ في القصباء تنعم هانئًا بالحب بين الصحب والخلان
شمل جميع لا يفرق بينه إلا النسيم يهف في العيدان
ويعانق القد اللطيف شبيهه وله الحفيف ترنم الجذلان
حتى أدار الدهر كوكب نحسه فأصبت منه بأشأم الحدثان
ونزعتَ من بين الأحبة وانقضى للوصل عهد ماله من ثان
أشرح هواك لمن درى معنى الهوى رتل أساك فنحن مشتبهانِ
لا يفهم الأشواق إلا شيق لا يدري ما البلوى سوى المحزان[1]

ومن الطريف أن المولوية يسمون الناي "ناي منصور" أي ناي منصور الحلاج؛ إشارة منهم إلى أن الحلاج هو المثل الأعلى للغربة.

٢ـ العشق الإلهي:

العشق الإلهي هو الفرض الرئيس واللحن العذب المحبب لدى جمهرة شعراء الفرس والترك. وحديثهم عن العشق الإلهي يقوم على ثلاث فكر أساسية:

---

(١) د. حسين مجيب المصري: شمعة وفراشة، ص ٩٥ – ٩٦.

الأولى: أن العشق هو سبب الخلق؛ فعندهم أن الله إنما خلق العالم ليعرف أو ليعشق، وليعرفه ويعشقه العالمون؛ ولذلك كان العشق مدار كل شئ في هذه الدنيا، فهو ماء حياة المعرفة بالله، ولولاه ما عرف الناس ربهم، وما رحمهم ربهم. ويسوقون في ذلك حديثًا قدسيًا يقول: "كنت كنزًا مخفيًا، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبهم عرفوني".

وفي هذا المعنى يقول الشاعر التركي "إبراهيم حقي":

عشق انوار عقل وايماندر ... سر اسلام وحسن واحساندر
عشق توحيد صادق اولمشدر ... مونس جان عاشق اولمشدر
عشقدر مطلبى خفي وجلى ... هم اودر قصد هر نبى وولى
عشقدر سر شبلى وحلاج ... جمله سرور سرينه اولمش تاج
عشقدر حسن آدم وحوى ... مقعد صدق جنة المأوى
عشق بناى چرخ اعظمدر ... عقل كليدر او روح اكرمدر
عشق معراج انبيا اولمش ... خلعت وتاج أوليا اولمش
عشقدر نور ومنبع انوار ... هم اودر سر ومعدن اسرار
عشق عرش اولدى فرش ولوح وقلم ... بولدى اندى شفايى درد والم
عشقدر سرنفى وهم اثبات ... بحر توحيد اودر قمو آيات[1]

ومعناه:

العشق نور العقل والإيمان ... وسر الإسلام والحسن والإحسان
العشق هو التوحيد الصادق ... وهو مؤنس روح العاشق
العشق هو المطلب الخفي والجلي ... وهو قصد كل نبي وولي
العشق هو سر الشبلى والحلاج ... وهو لرأس السرور تاج
العشق هو حسن آدم وحوا ... وهو مقعد صدق جنة المأوى
العشق هو بناء الفلك الأعظم ... وهو العقل الكلي والروح الأكرم

(١) إبراهيم حقي: إبراهيم حقي ديواني، ص ٥٣.

العشـــق هـــو معـــراج الأنبـــياء وهـــو خلعـــة وتـــاج للأولـــياء
العشـــق هـــو الـــنور ومنـــبع الأنـــوار وهـــو الســـر ومعـــدن الأســـرار
العشـق هـو العـرش والفـرش واللـوح والقـلم وفـــيه شـــفاء لكـــل ألم
العشـق هـــو ســـر الـنفي والإثبـات وهـو بحـر التـوحيـد الـزاخر بالآيات

وقد تمثل المصري ذلك المعنى، فقال، في قصيدة "قلب" من ديوان "موجة وصخرة":

هـو العشـق أبـدي لـنا قطـرة فسـالت مـدادا لسـفر عظـيم
تجـــلى بـــريق الســـنا ذرة وفيه الشموس اختفت والنجوم
وللعـــالمين أتـــى صـــورة لـتلك الدُّنـى مـا عليـه تقـوم
كـــأن الخلـــيل بـــه مـــرة رأى جـنة في لهيـب الجحـيم
مـكـان وكـون به أغـرقـا أفي سـيـلـه قـط شئ يعـوم[1]

وقال في ذلك أيضاً في قصيدة "غروب" من الديوان نفسه:

إن حســن الوجــوه مــرآة رب هـو حسن في ذرة منه يسـرى
سـبب الخلق لم يكن غير حب يـا لســـــرٍ محـــير بالســرِ

أما الثانية: فهي أزلية العشق الإلهي؛ حيث يذهب المتصوفة إلى القول بأن العشق تحفة أزلية أودعها الله قلوب خلقه وهم في عالم الذر، فأشرقت شمس العشق في قلوبهم قبل أن يخرجوا إلى هذا الوجود عيانا. ويستندون في ذلك إلى قوله عز وجل في سورة الأعراف "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين"(آية ١٧٢). وإلى هذا المعنى يشير ابن الفارض في قوله:

وأخـذك ميـثاق الولا حيث لم أبِن بمظهـر لـبس الـنفس في فـئ طيـنتي
وسـابَق عـهـد لم يحـل مذ عهدته ولاحـق عقـد جـل عن حـل فـترة[2]

---

(١) د. حسين مجيب المصري: موجة وصخرة، ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) عمر بن الفارض: الديوان، ص ٢٧.

ويقول أيضاً في التائية نفسها:

مَنحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي

فنلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي[1]

ويطلق متصوفة الفرس والترك على يوم العهد "روز الست"أي "يوم ألست"؛ وفيه يقول حافظ:

براو اى زاهد وبردر دكشان خرده مكير

كه نداند جزاين تحفه بما روز الست

ومعناه:

اذهب أيها الزاهد ولا تلومن متملى الكأس

فما منحونا سوى هذه التحفة يوم ألست

ويقول عبد الرحمن الجامى في معنى "عشق الصادقين وصدق العاشقين"في مثنوي "ليلى والمجنون": "عندما تنفس صبح الأزل عن العشق نفث العشق نار الشوق في القلم، فأجرى على لوح العدم صورًا جمة ذات تهاويل بديعة. فكانت الأفلاك وليدة العشق الذي خرت صريعة لسلطانه أرجاء الأرض. ."[2].

وفي أزلية العشق يقول الشاعر التركي أشرف أوغلو الرومى:

ol dostu ben sevdiğim bu canımdan ileri

ol dostu ben gördüğüm bu gözümden ileri

Ejel ebed olmadan sohbet anınla idi

işitirdim sözünü bu güşumdan ileri[3]

ومعناه:

ذاك الحبيب أحببته قبل نفخ روحى

ذاك الحبيب رأيته قبل أن تجعل عينى

---

(١) عمر بن الفارض: نفسه، ص ٣٢.

(٢) عبد الرحمن الجامى: ليلى والمجنون، ترجمة د. محمد غنيمى هلال، ص ٧.

(٣) Eşref oğlu: Eşref oğlu Divanı, s. 26

وقبل الأزل والأبد ناجيته

وقبل أن تجعل أُذني سمعت كلامه

وتمثل المصري تلك الفكرة، فقال في قصيدة "شعره من ديوان"موجة وصخرة:

العشق في الأزل البعيد مقدر ... من ذاك يدفع إن أراد مقدرا

وكزهرة منه الفؤاد معطر ... وبه الحياة بدت ربيعًا أخضرا

حَرّ العذاب يذيقه مضني به ... يحال أن المر يشبه سكرا

تسمو وتصفو روحه بعذابه ... من كل شائبة لديه تطهرا

يا طالما ظمئت إليه حشاشتي ... فإذا سراب لي يخيل كوثرا[1]

وأما الثالثة: فهي التلذذ بعذاب العشق؛ إذ لا يرى الصوفية في الألم محنة، بل منحة وهبة عظيمة، وأمارة على الاصطفاء والاجتباء تستوجب الشكر والثناء. فابتلاء الحق تعالى لعباده دليل على حبه لهم؛ والحب مبني على الجور والدلال، وتدوم حلاوة الحب ما دام جوره ودلاله. فالبلايا عطايا كما يقول أبو حيان التوحيدي في الإشارات الإلهية.

ولذلك يرى جلال الدين الرومي العلاقة بين الألم والعشق أو الرحمة علاقة حتمية، أو علاقة سبب بمسبب، فيقول في عبارة دياليكتيكية عميقة:

تابگريد ابركى خندد چمن ... تانگريد طفل كى جو شد لبن

رحمتم موقوف آن خوش گريهاست ... چون گريست از بحر رحمت موج خاست

بهرگريه آمد آدم برزمين ... تابود گريان ونالان وحزين[2]

ومعناه:

ما ضحك روض دون بكاء المزن ... ولولا بكاء الطفل ما حنّ اللبن

رحمتي جعلتها على النحيب موقوفة ... فهو موجة ثائرة في بحر الرحمة

وآدم أُهبط على الأرض من أجل الأنين ... فطوبى لكل باكٍ أواه حزين

(١) د. حسين مجيب المصري: موجة وصخرة، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) Abdullah Develioğlu : Süfiler Bağçari, S. 105

ومن الصوفية من يبوح بألمه، ويرى ذلك من قبيل الدلال في العشق، ومنهم من يتكتم ألمه، ويرى أنه ليس من المروءة في العشق أن يبوح العاشق بآلامه؛ فليس بصادق في عشقه من لم يصبر على أذى معشوقه.

ولقد غدا الألم في العشق لذة لا تدانيها لذة لدى فريق من المتصوفة عند العرب والفرس والترك، فهذا الحلاج ينشد متمنيًا العذاب:

أريدك لا أريدك للثواب ولكنني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدوى بالعذاب[1]

وهذا ابن الفارض يقول:

وما حل بي من محنة فهو منحة وقد سَلمتْ من حل عقد عزيمتي
وكل أذى في الحب منك إذا بدا جعلت له شكري مكان شكيتي
نعم وتباريح الصبابة إن عَدَتْ عليَّ من النعماء في الحب عُدَّت
ومنك شقائي بل بلائي مِنَّة وفيك لباس البؤس أسبغ نعمة[2]

ويقول الشاعر التركي إبراهيم حقي في ذلك المعنى:

عشقك الم ودردى ويرر گوكلمه لذات اولدر بكا عزت
كيم غملمه يا نوب ذوق بولوب جان اوله چون نار عطر اوله دخانى[3]

ومعناه:

ألم عشقك يمنح قلبي اللذة وهولي عزة
وكلما احترقت الروح بالغم نعمت بالذوق وصارت كالرمان والعطر لها دخان

وقد تمثل المصري تلك الفكرة، فقال في قصيدة "يا ليت"من ديوان "موجة وصخرة":

هي شقوتي لي مثل سابغ نعمتي إني خلقت وقد شقيت لأكتب
دأبي أغني للهوى أغنيتي حسبي من الدنيا أنا أن تطرب

---

(١) لويس ماسنيون: ديوان الحلاج، ص ٣٤.

(٢) عمر بن الفارض: الديوان، ص ٢٦.

(٣) إبراهيم حقي ديواني، ص ٤٥.

وقال في قصيدة "الرقة الجارحة"من ديوان "شمعة وفراشة":

ومهما يكن زاد في لوعتي	فإني لراض وإني المطيع
شكاتي لنفسي وشعري لها	فما من مجيبٍ وما من سميع
لي الله مرت حياتي سدى	فحب يضيع وعمر يضيع

٣- الفناء:

إن استغراق الصوفي في العشق بكليته يصل به إلى الذهول عن نفسه وعن الخلق؛ فيغيب عن الأغيار، ويحضر بالحق، ويشعر أنه قد تلاشى في معشوقه : يرى به، ويسمع به، ويحيا به. وكما تُلقى قطرة في محيط فتمتزج به، ويستحيل الفصل بينها وبينه تكون حال الصوفي العاشق مع الحق عز وجل.

ويجوز أن نسمي ذلك فناءً أو حلولاً أو اتحادًا أو وحدة شهود أو وحدة وجود، فكلها تنتهي إلى الاعتراف بفناء الناسوت وبقاء اللاهوت. فإن كان ذلك ناتجًا عن حال يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب بفعل الاستغراق أو الطرب أو الحزن أو البسط أو القبض، ويزول بظهور صفات النفس، فهو حال ذوقية عرفانية متلونة، وكلام الصوفي فيها يُطوى ولا يُحكى، ويفسر تفسيرًا مجازيًا، ولا يؤخذ على ظاهر لفظه، وذلك ما يعرف بوحدة الشهود.

وإن كان ثمة دعوى عقلية فلسفية مستمدة من مؤثرات فلسفية غير إسلامية، ولها صفة المذهب الثابت، فهي وحدة الوجود التي يعتبر ابن عربي من كبار دعاتها. فهو يقول : "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"، ويذهب إلى أن وحدة الوجود دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفي؛ لأنه يقول باستحالة تجلي الحق في الأحدية، فيقول: "إن نظرت الحق به؛ أي : إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق، وأسقطت وجودك الخاص كان الحق هو الناظر لنفسه، وكان حكمك لا معنى له. وإن اعتبرت الوجودين، وهو معنى قوله إن نظرته بك، زالت الأحدية. . "[1] فلا موجود بحق إلا الحق، أما سائر الخلق فهم وَهمٌ وخيال وظلال، أو مرآة ينعكس عليها جمال الحق.

---

(١) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ص ٢٦٣.

ولمتصوفة العرب والفرس والترك كلام كثير في ذلك الباب، نسوق منه على سبيل المثال قول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ليس في المرآة شيءٌ غيرنا
قد سهى المنشد إذ أنشده نحن روحان حللنا بدنا
أثبت الشركة شركاً واضحا كل من فرق فرقاً بيننا
لا أناديه ولا أذكره إن ذكري وندائي "يا أنا"[(١)]

وقوله:

ما زجت روحك روحي في دنو وبعاد
فأنا أنت كما أنـ ـك أني ومرادي[(٢)]

وقول أبي يزيد البسطامي: "سبحاني ما أعظم شاني"، وقوله: "ما في الجبة إلا الله". وكذلك قول ابن الفارض في التائية الكبرى:

وشاهد إذا استجليت نفسك ما ترى بغير مراء في المرائي الصقيلة
أغيرك فيها لاح أم أنت ناظر إليك بها عند انعكاس الأشعة

ويقول الشاعر الفارسي "الخطيب الأصفهاني":

كه يكى هست وهيچ نيست جزا و
وحده لا إله إلا هو[(٣)]

ومعناه:

هو الأحد ولا موجود إلا هو
وحده لا إله إلا هو

ويقول أبو سعيد بن أبي الخير:

ازمن اثرى نمايد اين عشق زچيست
چون من همه معشوق شدم عاشق كيست

ومعناه:

---

(١) ديوان الحلاج، ص ٩٢.

(٢) ديوان الحلاج، ص ٥٢.

(٣) Süfiler Bağçari, S. 208

لم يُبق العشق لي أثرًا؛ فمن أي شئ هو ؟ !
وإن كنت قد صرت المعشوق فالعاشق من هو؟ !

ويقول الجامي:

لا أرى في الوجـــــود إلا هـــــو	محوشد نام غير ونقش سوى[1]

ومعناه:

لا أرى في الوجـــــود إلا هـــــو	انمحى اسم الغير ونقش السوى

وكذلك جعل فريد الدين العطار نهاية منظومته العرفانية الرمزية "منطق الطير" فناء الـ "سيمرغ" في الـ "سيمرغ" أي فناء الطيور الثلاثين في العنقاء؛ في إشارة منه إلى أن الفناء في المعشوق هو غاية العشاق في عشقهم.

ويقول الشاعر التركي إبراهيم حقي:

كـل مـا في الكـون وهـم أو خـيال	أو عكــوس في المــرايا أو ظـــلال
كمــدر آدم عكـس مهـر لم يــزل	عــالم اولــش مــوج بحـر لا يــزال
مهـردن عكـس اولـماز اصـلا مـنقطع	موجـه كـلمز بحـردن هـيچ انفصـال
عكـس وموجـى عـين مهـر وبحـر بـيل	كيم ايكيلكدر بـو وحدتـده محـال[2]

ومعناه:

كـــل مـــا في الكــــون وهـــم أو خــــيال	أو عكــوس في المــرايا أو ظـــلال
فــــآدم هــــو عكـــس شمـــس "لم يــــزل"	والعـالم هـو مـوج بحـر "لا يـزال"
وعكــــــس الشــــــمس دومـــــا دون زوال	وليس للموج أبدا عن البحر انفصال
ألا فاعلم أن العكس والموج هما عين الشمس والبحر	ووجود الثنائية في تلك الوحدة محال

(١) Süfiler Bağçari, S. 118

(٢) إبراهيم حقي: ديواني، ص ٤٦.

وقد تمثل المصري تلك الفكرة في مواضع متفرقة من شعره، أهمها قوله في قصيدة "ذكرى"من ديوان "همسة ونسمة":

في الحـــق إن العاشـــقين لواحـــد ... فهمــا الحبيــب ولا محــب ســواه
في نفســـه، إن المحــب مشـــاهد ... مـــن كـــان يعـبد بـالهوى إيــاه
ولعلــه في كـــل حســـن واجـــد ... ممـــن يحـــب جمالـــه ورواه
الكـــون مـــرآة الحبيـــب وحســـنه ... ويطيـــب في لألائهـــا مـــرآه

ويقول في قصيدة "برمكتوب = رسالة"من ديوان "وردة ذابلة"في سياق حديثه عن فريد الدين العطار، ومنظومة "منطق الطير":

تحـــتها واد ظَهَـــرْ ... عـــند عطـــار خـــبر
ســبعة هــا قــد طوتهــا ... بـــين أطـــواد حوتهـــا
كـــل واد فـــيه ســـر ... بســـواه لم تطـــر
أأنـــا العـــنقاء صـــرت ... واحـــداً لا اثـنين طـرت

وقال في قصيدة "موجة"مستعيرًا صورة جلال الدين الرومي:

قـــال شـــيخ الـــروم قـــولا ... زادنـــا فهمًـــا وعقـــلا
نحـــن أمـــواج بـــيم ... ربـــنا الـــيم الخضـــم

وقوله أيضاً في قصيدة "مصباح"من ديوان "شوق وذكرى":

عجيب عجيب فأنت أنا ... وصـهباء كنا حواهـا إنـاء

والواقع أن شعر مجيب المصري يحفل بكثير من تحليات التجربة الصوفية، ويستلهم من الشعر الصوفي الفارسي والتركي صوره ورموزه. ولولا خشية الاستطراد لسقنا من شعره نماذج كثيرة للدلالة على ذلك مما لا يتسع له المقام هنا.

•••••

ثانياً: ملامح من التراث الفلسفي عند الفرس والترك وانعكاسها في شعر مجيب المصري:

إن جاز لنا أن نعتبر تأملات متصوفة الفرس والترك وخطراتهم وتساؤلات عمر الخيام الوجودية موقفاً فلسفيًا فإنه يمكننا القول بأن الشعر الفارسي والتركي كان به ملامح واضحة لتيارين فلسفيين: الأول: تيار الفلسفة الصوفية، وهو التيار الأكثر رواجًا وشيوعًا، والثاني: تيار الفلسفة الشكية أو الأبيقورية، ويأتي على رأسه الحكيم عمر الخيام، وكانت دائرة انتشاره ضيقة ومحدودة بين نخبة معدودة من شعراء الفرس والترك المتأملين المتشيعين للعقل. وسنحاول ـ باختصار ـ الوقوف على أهم القضايا التي عالجها كلا التيارين، وانعكاسها في شعر مجيب المصري.

أولاً: تيار الفلسفة الصوفية:

يأتي على رأس القضايا التي عالجها تيار الفلسفة الصوفية في الشعر الفارسي والتركي ما يلي:

المعرفة:

تجتمع كلمة متصوفة الفرس والترك على أن القلب هو مصدر المعرفة، وهو المقدم على العقل في ذلك. من ذلك قولهم إن القلب إذا حصل فيه التصور فاسمه الأول هو التذكر، أما إذا تجاوزنا الفكرة فقد أصبح اسمه عبرة، والتصور الذي كان من أجل التدبر أضحى عند أهل العقل التفكر، وبترتيب التصورات المعلومة يصبح تصديق غير المفهوم مفهوما.

فالقلب لديهم هو بيت الحكمة، وبيت المقدس، وبيت العزة، وبيت المحرم، هو مهبط الإلهام والتجلي. وأيما إنسان لم يهده الله السبيل لم ينفعه استخدام أحكام المنطق في فتح المغلق وكشف المبهم.

والحكيم المتفلسف عندهم هو الحائر البائر؛ لأنه لا يرى من الأشياء سوى الإمكان، وهو بالإمكان يثبت الواجب، ويحار من بعد في وجوب الذات. وهو تارة في سير معكوس، وتارة أخرى في التسلسل محبوس. وما دامت ذات الحق بلا ضد ولا نظير لست أدري كيف يتأتى له أن يعرفها.

فهذا شمس الدين التبريزي شيخ جلال الدين الرومي يقول في كتاب "المقالات" في معرض حديثه عن عجز العقل وقصوره: "الجهات الست نور الله، والفيلسوف الغرّ قد بقي فوق سبع سماوات حيران بين الفضاء والخلاء.. وهو يصبح منكرًا؛ أي أن كل ما لا يعرفه عقله لا يكون له وجود؛ ولهذا فهو يشنُّ على الخيام بسبب اتكائه على العقل الذي قاده إلى الالتباس، فتارة يتهم

الخلق، وتارة يتهم الزمان، وتارة يتهم الحظ، وتارة يتهم الحق تعالى، وتارة ينفي وينكر، وتارة يثبت، فإن تحدث فإنما يأتي بأقوال هي ضرب من الوهم الحالك."[1].

وانطلاقًا من ذلك الفهم يأمر جلال الدين الرومي مريديه بترك العقل، والعزوف عن طلب العلم عن طريق الكتب والصحائف، وإنما عن طريق الاستغراق في لذة المعرفة القلبية بالله، فيقول:

ضع الصحيفة واكسر القلم

فقد أقبل الساقي مناديًا: الصلا[2]

والصلا لفظ ينادى به للدعوة إلى شرب الخمر.

وقال حافظ الشيرازي في المعنى نفسه:

بشـــو اوراق اگـــر همـــدرس مـــائى ... كه علم عشـق را دفتر نباشـد

ومعناه:

اغســـل الأوراق إن كنـــت جليســـنا ... فليس لعـلم العشـق دفـتر عـندنا

وقد فصَّل محمود الشبستري الحديث في ذلك تفصيلاً دقيقًا في منظومة "گلشن راز" أي "روضة الأسرار" فقال ما خلاصته: "يا عجبًا لهذا المجهول وهو يبحث عن الشمس وهاجة الضياء بنور شمعته في الصحراء، ولو أن الشمس دامت على حال لما كان شعاعها إلا على منوال" إن من جعل العقل له رائدًا وقع في اللبس والحيرة، وطاش صوابه، وأدى ما للعقل من بعد المدى إلى الفضول، والفلسفة والحلول.. "[3].

وهذا الشاعر التركي إبراهيم حقي يضرع إلى الله أن يحرره من إنيته، ويخلصه من العقل والعلم؛ لأن العقل لا طاقة له على فهم العشق، فيقول:

---

(١) د. محمد السعيد جمال الدين: قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز، ص ١٣.

(٢) د. محمد السعيد جمال الدين: نفسه، ص ٤٩.

(٣) د. حسين مجيب المصري: روضة الأسرار لمحمد إقبال، ص ٨٠.

بنلكدن ايت خلاص بنى عقل وفندن آل
كيم علم عشقى فهم ايده مز عقل ذو فنون[١]

ومعناه:

خلصني من إنيتي وخذني من العقل والعلم
ففي العشق أنى للعقل الراشد القدرة على الفهم ؟

ويفسر ذلك المعنى في موضع آخر، بأن المعرفة بالله مثل الفاكهة اللذيذة، والعشق هو لبها، والعقل هو قشرها . والعشق مثل البحر اللجي، والعقل فيه موج وبخار:

عشق برخوش ميوه در كيم لب وقشرى عشق وعقل
عشقى باطن عقل ظاهر ايلمش بر پرده دار
ايكسى بر جنسدر لا بل كه بر شيدر ولى
عشق در بحر محيط وعقلدر موج وبخار[٢]

وقد طرق الشاعر التركي ضيا باشا المعنى ذاته في "تركيب بند"واعتبر العقل هينًا وصغيرًا إزاء الحقيقة، فأنى له وهو المحدود إدراك المطلق ؟ !، فيقول:

قيل صنعت استادى تحيرله تماشا — دم اورمه اگرعارف ايسه ك چون وچرادن
ادراك معالى بو كوچوك عقله گركمز — زيرا بوترازو اوقدر ثقلتى چكمز

يا أستاذ العلم تعجب وتحقق — وإن كنت تعرف كيف ونماذا فلا تنطق
لا ينبغي لهذا العقل الصغير أن يدرك حقيقة الله — فهو ميزان صغير لا يتحمل هذا الثقل، حاشاه![٣]

(١) إبراهيم حقي ديواني، ص ٧٢.
(٢) عينى اثر، ص ٤٠.
(٣) د. الصفصافي أحمد المرسي وآخرون: دراسات في الشعر التركي، ص ٢١٠.

وقد انعكست تلك الفكرة بجلاء في شعر مجيب المصري، في قصيدة "عقل وقلب" من ديوان "موجة وصخرة" ووضح فيها تأثره الشديد بما قاله متصوفة الفرس والترك فيها، فقد حمل فيها على العقل حملة شديدة، وجعله السبب في حيرته وضلال فكره؛ لأنه ما قاده قط إلى يقين، بل كلما أطلق له العنان زاد الدرب ظلاماً أمامه. وهنالك راح يسترحم العقل أن يدعه يلم شمله، وينهض من عثرته، ويعيد تدبير أمره، فقال:

قضيتُ يا عقل عمرا — وأنت لي في جواري
أكنتُ أزرع صخرا — فما جنيت ثماري
ما قط حققت أمرا — حصّلت لكن خساري
بي حيرة لست أدري — أليلتي أم نهاري
لي فكرة وهي تجرى — تدور حول الدراري
تعود لي وهي حسرى — كمن عدا للفرار
ما استكشفتُ بعدُ سرا — من بعد هذا المدار
يا عقل رحماك دعني — لقد منعت قراري
ما كان بالفكر مني — إلا دوام العثار
في الكون كم همت أعمى — يجوس وسط القفار

ثم يهتف في القلب يستحثه أن يأتي لإنقاذه وفكه من إساره، وهدايته من ضلاله، فيقول:

يا قلب أقدم أعني — وفكني من إساري
في حيرتي لا تدعني — يا قلب كن نجم ساري
فليهدني منك نور — مللت لمس جداري

بل ويردد مقولة المتصوفة المسرفة في الدعوة إلى نبذ العقل والعلم، والاكتفاء بالقلب وحده؛ حتى يتجلى فيه نور المعرفة اللدنية، فيقول:

وفي كتابي سطور — محوتها باختياري
منعتُ سفرًا يميني — طرحته من يساري
مازادني من يقيني — فالشك مثل الإطار
حسبى أنا نور دبنى — ألقاه أعلى منار

ألقــاه في القلــب عشــقًا — كـــالطّل في جُلّـــنار

عرفــتُ بالعشــق حقــا — رفعــتُ مــنه شــعاري

الجبر:

تعد مسألة الجبر من المسائل المحسومة والمتفق عليها في الشعر الفارسي والتركي القديم، بتياريه الصوفي والشكي. فالمتصوفة يذهبون إلى أن الإنسان مجبر في عين الاختيار؛ إذ هو وإن بدا مختارًا في بعض شئونه، إلا أنه في الحقيقة مجبر على اختيار ما يختار؛ لأنه لا يكون في ملك الله إلا ما يريد، وليست هناك مشيئتان: مشيئة للرب، ومشيئة للعبد، وإنما هي مشيئة واحدة، مشيئة الرب.

وانطلاقًا من ذلك، فإنهم يرون الاشتغال بتدبير أمور الحياة وتصريفها، دليلاً على ضعف الإيمان وعدم التوكل. ولابن عطاء الله السكندري كتاب في "إسقاط التدبير" يسوق فيه الحجج والبراهين على صحة تلك الدعوى.

ويبرهن جلال الدين الرومي على صحة تلك الدعوى أيضًا، بقوله : إن الصوفي عندما يبلغ المقام الأعلى في العشق، ويصبح إنسانًا كاملاً يتخلص من كل شئ، ويبقى بالحق؛ وبذلك يتحرر من معركة الحياة والفكر وهَمّ الأمس واليوم والغد، وقيود العقل والمنطق، وتصريف أمور الحياة والكسب:

المنّة لله، قد خلصنا من المعركة والنزال

خلصنا من هذا الوادي الوعر، المليئ بالشوك والإعسار

بالعشق تعدينا الأيام الثلاثة، وتركنا الأربعين

فحين جاءنا المذكور خلصنا من الذكر

صه، فبهذا العشق، وبعلمه اللدني

كنا في غنى عن المدرسة والأوراق، والتكرار

صه، فبهذا المنجم، وهذا الكنز الإلهي

ضربنا صفحاً عن الكسب، والدرهم والدينار[1]

---

(١) د. محمد السعيد جمال الدين: المرجع السابق، ص ٢٥٦ – ٢٥٧.

وقد أيد الخيام تلك الدعوى؛ فمن الراجح أنه كان مؤمنًا بالجبرية، وبأن الإنسان مجبر في كل شيء، لا حيلة له ولا اختيار في ميلاده ووفاته وسائر أعماله. وقد تردد ذلك المعنى كثيرًا في رسائله؛ فيقول في إحداها: ". . لعل الجبري أقرب إلى الحق في بادي الرأي، وظاهر النظر من غير أن يتلجلج في هذيانه، ويتغلغل في خرافاته. . ".

كما تحفل الرباعيات المنسوبة إليه بإشارات كثيرة تقطع بصحة اعتقاده بالجبر، منها قوله:

آورد باضطرارم أول بوجود
جز حيرتم ازجهان چيزى نفزود
رفتيم باكراه وندانيم چه بود
زين آمدن وبودن ورفتن مقصود

ومعناها:

أتى بي لهذا الكون مضطرًا فلم
تزد لي إلا حسرة وتعجب
وعدتُ على كره ولم أدر أنني
لماذا أتيت الكون أم فيم أذهب؟[1]

وبناءً على ذلك ذهب إلى الزعم بأن نسبة أفعال العباد إليهم نسبة مجازية؛ لأنها قدر محتوم عليهم، فعلوه ولم يكن لهم بد من فعله أو تركه؛ فيقول:

صياد ازل كه دانه در دام نهاد
صيدى بگرفت وآدمش نام نهاد
هر نيك وبرى كه ميرود در عالم
او ميكند وبهانه بر عام نهاد !!

ومعناها:

صياد ذا الدهرِ ألقى الحب في شرك
فصاد صيدا وقد سماه إنسانا
فكل خير وشر منه قد نشا

(١) عبد الرازق بركات: تأثير رباعيات الخيام في الشعر العربي والتركي الحديث، ص ٩٩.

وراح يعـــزو بهـــذا الخلـــق عصـــيانا ! ![1]

وقد تمثل مجيب المصري تلك الفكرة، ورسم لها صورتين بديعتين: يتمثل في أولاهما الرمزية الصوفية للوردة والبلبل، فيشبه نفسه بلبلاً غريدًا يردد أعذب الألحان على غصن وردته رغم طعنات أشواكها التي أدمت صدره، وفجأة هبت عليه ريح عاصف انتزعته من غصنه انتزاعًا، ودفعت به دفعا في طريقها وهو لا يملك من أمر نفسه شيئًا، فيقول:

خُلقـــتُ كطـــير لزهـــر يغـــنى — وصـــدري مـــن الطعـــن بالشـــوك دام
وهبـــت ريـــاح فأقصـــته عـــني — وأُركبـــتُ موجهـــا كالســـنام
إلى أيـــن تجـــري أنـــا لســـت أدري — ومـــا فـــي يمـــيني لهـــا مـــن زمـــام

أما الصورة الثانية، فيشبه فيها الدهر جوادًا جموحًا لا عنان له، انطلق يسابق الريح وقد طوى رأسه ذيله وهو فوق ظهره، عاجز لا يملك له عنانًا ولا قيادًا، ولا يستطيع له توجيهًا ولا كبحًا . ويظل الجواد يعدو به، حتى يلقيه في جوف الثرى، ليطرح بعد ذلك في جهنم أو في جنة الخلد، فيقول:

هـــو الدهـــر يمضـــي عجبـــتُ له — جـــوادًا جموحًـــا ومـــا مـــن عـــنان
أرى رأســـه قـــد طـــوى ذيلـــه — همـــا الـــريح في وثـــبة يســـتبقان
إلى أيـــن يدفعـــني لا أرى — بدفـــع له قـــط مـــالي يـــدان
ســـيطرحني في ظـــلام الـــثرى — جهـــنم لي ســـعرت أو جـــنان

وما فتئ مجيب المصري في شعره يؤكد استسلامه للقدر، وعجزه عن دفع ما قضت به الأفلاك؛ ومن ذلك قوله في قصيدة "يأس"من ديوان "شمعة وفراشة":

إنهـــا الأفـــلاك دارت — لست أدري كيف أصنع
إنهـــا الأقـــدار شـــاءت — كيف أحمـــي كيف أمنع

وقوله في قصيدة "غد"من ديوان "وردة وبلبل":

أنـــا لا أرد مقـــدرًا — لا باللســـان ولا الـــيد

---

(١) عبد الرازق بركات: تأثير رباعيات الخيام في الشعر العربي والتركي الحديث، ص ١٠٠.

وأنــــا الهـــــباء مبعـــــثرًا في الـريح وســط الفدفـد
أو كالغـــــثاء إذا جــــرى ســـيل هـــوى كالجـــلمد

ج ـ اللذة بين الرمزية الصوفية والحسية:

الخمر والحبيب (تيمتان) أساسيتان في السواد الأعظم من الشعر الفارسي والتركي القديم؛ حتى يخيل للقارئ ـ بالنظرة العجلى ـ أنه شعر حسي. وقد تعتريه الدهشة وهو يطالع دواوين متصوفة الفرس والترك الكبار، فيجدها حافلة بالخمر والشراب والساقي ومجلس الطرب والحانة وشيخ المجوس والدنان والحسان. فإن كان عجولاً، واكتفى بالنظرة العجلى فسَّر كل ذلك تفسيرًا حسيًا، وانطبع في ذهنه أن متصوفة الفرس والترك كانوا إباحيين.

ولربما كان له بعض العذر في ذلك؛ لأن هذا الشعر ـ مثله في ذلك مثل شعر ابن الفارض وابن عربي ـ يقبل التفسير الحسي والتفسير الصوفي الرمزي معاً. كما أن طبيعة اللغة الفارسية والتركية وعدم تفريقهما بين المذكر والمؤنث تؤدي إلى عدم التحديد الواضح لما يقصده الشاعر الفارسي بكلمة "دوست"، فهي تعني الحبيب أو الحبيبة، والشاعر التركي بكلمة "يار"، فهي تعني الحبيب أو الحبيبة.

بيد أن الذي يعين القارئ على التمييز بين الرمزية الصوفية، وبين النزعة الحسية لهذا الشعر هو زاده المعرفي والذوقي، وإحاطته بأسرار التجربة الصوفية ودقائقها ورموزها. وأزعم أن القارئ المستبطن لأسرار التجربة الصوفية لا يقع في ذلك اللبس، ويؤول كلام هؤلاء الشعراء تأويلاً صوفيًا رمزيًا.

فللصوفية إشاراتهم ورموزهم التي يغلفون بها مواجيدهم وأذواقهم؛ لأنها لديهم درر مضنون بها ينبغي حجبها عن العوام[١]. فالخمر هي رمز للمعرفة أو العشق الإلهي، والحانة هي الخلوة أو التكية، وشيخ المجوس هو شيخ الطريقة، والساقي هو المنشد، والحبيب هو الحق عز وجل.

ولقد غدت تلك الرموز ـ وغيرها كثير ـ تقليدًا فنيًا في الشعر الفارسي والتركي القديم كله، يلتزم به كل الشعراء، حتى مَنْ لم تكن لهم علاقة عملية بالتصوف؛ ولهذا نجد لديهم منظومات شعرية كثيرة بعنوان "ساقينامه"؛ أي: "رسالة الساقي"، يكون موضوعها في الخمر والشراب، وهي تناظر خمرية ابن الفارض في الشعر العربي.

---

(١) Claud Field: Mystics and Saints of İslam, P. 65.

غير أن ذلك لا ينفي وجود تيار حسي في الشعر الفارسي بخاصة، يتزعمه الحكيم عمر الخيام الذي يُرجح أن دلالة الخمر في رباعياته حسية، وأن الحبيب عنده ليس رب العالمين، وإنما هو بشر يمشي على قدمين.

ولئن اختلفت دلالة الخمر والحبيب بين رمزية وحسية فإنها ذات غاية واحدة عند المتصوفة وعند الخيام. فغاية الخمر عند المتصوفة هي تحرير الصوفي من ذاته ومن الأغيار، حتى يفنى في محبوبه، ويبلغ درجة الإنسان الكامل، الحر، المطلق كما رأيناه عند جلال الدين الرومي من قبل. وغايتها عند الخيام هي انعتاق الروح من أسر الفكر والغم والهم، حتى يدرك صفاء النفس، وتتحقق له السكينة، حتى وإن كانت موقوتة.

وإن الشبستري ليشرح خمر الصوفية أحسن شرح في منظومته المعروفة بـ "گلشن راز" فيقول: "اشرب الخمر التي تنطلق بك من نفسك، وتمضي بالقطرة إلى بحرها، واشرب خمرًا كأسها وجه الحبيب، وإبريقها عينه السكرى، اشرب الخمر بلا كأس ولا إبريق، وساقيها "وسقاهم ربهم" وإنها لشراب طهور يغسل عنك أدران الحياة وأنت سكران".

ويخلع الجامي عليها قداسة فيجعلها مجددة لذكرى السلف الصالح الذين سلكوا طريق التجريد، ورسخت أقدامهم في التوحيد؛ فيقول: ".. فناولنا أيها الساقي كأسًا مبيدة للأسى، وأرونا من الجام باعثة الطرب، من تلك الكأس التي تشيع في النفس السرور، وتبعث ذكرى السابقين من نازلي القبور ممن ثبتت أقدامهم في طريق التجريد، وصفت أقداحهم في مجلس التوحيد".

ويرى السلطان محمد الفاتح في ديوانه أن صفاء الخمر مرآة أجلى وأنقى من مرآة القلب؛ فمن تعذر عليه مشاهدة الحق في مرآة قلبه فليشاهده في مرآة صفاء الخمر:

طعن ايدوب حاله بزمه اگر انكار ايده
باده وبنك شهودى ايله اثبات ايده لم
حسن يار آينهٔ دلده گور نمزسه اگر
عونيا بادهٔ نابى اگر مرآه ايد لم[1]

ومعناه:

---

(١) د. الصفصافي أحمد المرسي وآخرون: المرجع السابق، ص ١١٩.

إن كنــت تطعــن في حــال الأنــس وتــنكرها
فــنحن في الخمــر والتريــاق نشــهدها ونثبــتها
وإن تعــذرت رؤيــة الحبيــب في مــرآة القلــب
فــإن "عونــي" يــراه في مــرآة الشــراب

ليس ذلك فحسب، بل يراها فضولي البغدادي منجية من عذاب الجحيم؛ فلو بعث شاربها من قبره يوم القيامة، وسيق إلى جهنم، وألقى في سواء الجحيم لرأي شرار النار كأنه قطرات الشراب ! فيقول:

خوشا آنكه سرمست خيزد زگور | برندش بدوزخ زخود بي شعور
شــررهاى دوزخ بوقــت عــذاب | نمــايد بــاو قطــره هــاى شــراب

ومعناه:

مـا أسـعد مـن بعـث مـن قـبره ثمـلاً | وسـيق إلى جهـنم غائـبًا محمـولا
فيبدو له شـرار النار وقت العذاب | كأنـه قطـرات مـن الشـراب![1]

وقد ردد المصري تلك النغمة نفسها في مواضع كثيرة من شعره؛ فاعتبر الخمر مجلاة للهم والغم، مجلبة للسرور والسلوان، فقال في قصيدة "عناد" من ديوان "همسة ونسمة":

أدر يــا نديمــى كــؤوس الطــلا | لــتجلو مــن الهــم مــا عــندنا
فهـــذي الحـــياة وإلا فـــلا | وتقصــى الحمــام إذا مــا دنــا
أذقــنا مــن الخمــر ســلواننا | وأتمــم بقيــثارة أُنســنا

ويكرر المعنى نفسه في موضع آخر فيقول:

اســقني ثــم اســقني إنــي حــزين | لسـت أدري في غـدي مـاذا يكـون
أنســني ثــم انســني مـا قـد مضـى | ليت شعري هل لنفسي من سكون؟

---

(١) د. حسين مجيب المصري: فضولي البغدادي، ص ٤١٥.

ونراه في موضع آخر يعدد مآثر الخمر، فيذكر منها أنها شمس تبدد ظلام اليأس، وهي روح خالد تعيد الروح للإنسان المكدود، وهي تبر وحبابها در، وخريرها همس العشاق، وهي شهد، وهي حلم، وهي أنس، وهي نسمة من نسمات جنة عدن، وله فيها نشوة يرتجيها مهربًا من دهره الغشوم، فيقول:

يا نديمي أسقنيها يا نديمي — واطرح الأتراح عن قلب كليم
إنها شمس بها بدد ظلامي — إن شمسي أخفيت خلف الغيوم
هاتها روحًا بها جدد ذمائي — إن روحي شمعة تحت السموم
صبها في الكأس تبرًا تحت در — رب تبر خاب في دفع الغموم
والخرير العذب أنغام تحاكي — همسة العشاق في ظل الكروم
يا لها نارًا وماءً ذكراني — نار شوق بين دمع في سجوم
إن فضضت المسك بالعناب عنها — عن جبيني فض تعبيس الوجوم
من سدود الدن أطلقها رويدا — من قيود الهم تطلق ذا الهموم
مرة لكنها الشهد المصفى — من يد تحلو بها مر الطعوم
إن منها نشوة قد أرتجيها — مهربًا من ذلك الدهر الظلوم
إن فيها وهي أحلام تراءت — موئلاً لي بين هامات النجوم
برهة أنسى بها دنيا شقائي — واحتراق القلب في وجد أليم
نسمة مرت على جنات عدن — خففت بلوائي في قاع الجحيم

ولا يعنينا من خمر المصري كونها صوفية أو حسية؛ بل الذي يعنينا أنها محاكاة واضحة لتقليد فني ما فتئ شعراء الفرس والترك يرددونه، سواء أكانوا من المتصوفة أو من غير المتصوفة. فالأبيات كلها توليد لصور شتى من معنى واحد، هو أن الخمر دافعة للغموم، جالبة للسرور، وهي المعنى الذي طال ترديده في الشعر الفارسي والتركي. ولعل البيت الأخير يدل دلالة واضحة على اقتباس المصري لمعناه من بيتي فضولي البغدادي السابقين.

أما عن (التيمة) الثانية ـ ونعني بها الحبيب أو الحبيبة ـ فلطالما كان بيت القصيد في ديوان الشعر الفارسي والتركي؛ لأنه جوهر قضية العشق، وهل تقام قضية للعشق دون معشوق ؟! ولا يماري أحد في أن المعشوق لدى هؤلاء الدراويش هو الحق عز وجل، ولكن الذي قد يوقع في

اللبس أنهم سموه بأسماء بشرية، مثل : ليلى، وشيرين، وحُسْن، وخلعوا عليه صفات بشرية، وتغزلوا فيه غزلاً حسيًا .

ومرد ذلك إلى أن المتصوفة درجوا منذ وقت مبكر على اتخاذ الجمال الأنثوي رمزًا للجمال الإلهي؛ وقد قادهم ذلك إلى التغزل بشكل حسي في معشوقهم الأسمى الحق عز وجل. فابن عربي يرى أن الجمال الأنثوي أو "الجوهر الأنثوي"هو الصورة الأجمل والأكمل للجمال الإلهي، وأن من يشاهد الحق في المرأة تكون مشاهدته أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل. ويقدم لذلك تفسيرًا فلسفيًا يقول فيه: " . . فلما أبان الله أنه نفخ فيه ـ أي الإنسان ـ من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه، ألا تراه خلقه على صورته ؛ لأنه من روحه، ثم اشتق له منه شخصًا على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته، فحنَّ إليها حنين الشئ إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشئ إلى وطنه . . فظهرت الثلاثة: حق، ورجل، وامرأة. فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . . فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوده في منفعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة. فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة؛ ولهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن . . "[(١)].

ونسوق لذلك من شعر الفرس نموذجًا للغزل الصوفي الرمزي الذي يبدو ظاهره مسرفًا في الحسية، وهو غزلية من غزليات حافظ الشيرازي، يقول فيها ما معناه:

قلتُ: متى يسعدني ثغرك وشفتاك ؟

قال: بعيني إنها تأتمر بما تقول، وتحرص على رضاك !

قلتُ: إن شفتيك تطلبان خراج مصر

قال: وقد يخسران قليلا في هذه الصفقة !

قلتُ: ومن الذي وصل إلى نقطة ثغرك ؟

قال: إن ثغري حكاية يحكونها للخبير بحل الألغاز والمعميات !

إلى آخر تلك الحوارية الصوفية الرمزية التي تقع على كثير من مثيلاتها في الشعر الفارسي.

---

(١) محيي الدين بن عربي : فصوص الحكم، ص ٢١٦، ٢١٧.

ومن الشعر التركي العثماني نسوق تلك الغزلية لفضولي البغدادي أمير الشعر التركي القديم، وشيخ مجيب المصري، يقول فيها:

حيرت اى بت صورتك گوردكده لال ايلربنى — صوت حالم گورن صورت خيال ايلربنى
مهر صالمزسن بكارحم ايلمزسن بونجه كيم — سايه تك سوداى زلفك پايمال ايلر بنى
ضعف طالع مانع توفيق اولورهر نيجه كيم — التفاتك آرزو مند وصال ايلر بنى
بن گدا سن شاهه يار اولمق يوق امانيليم — آرز وسرگشته فكر محال ايلر بنى
تيز غمزك آتمه كيم باغرم دلر قانم دوكر — عقد زلفك آچمه كيم آشفته حال ايلر بنى
دهر وقف ايتمش بنى نورس جوانلر عشقنه — هر يتن مهوش اسير خط وخال ايلر بنى
اى فضولى قيلمزم ترك طريق عشق كيم — بوفضيلت داخل اهل كمال ايلر بنى

ومعناها:

إن الحيرة أيتها الدمية لتعقد مني اللسان إذا أبصرتك العينان، ومن شاهد صورة الخال جعلني طيف الخيال. لا تطهرين محبة لي، ولا تأخذك رحمة بي، حتى افتتاني بذوائبك يجعل مني كالظل موطئًا لك. إن نحس الطالع، للتوفيق مانع، على أن التفاتك يجعلني أشتاق وصالك. أنا الشحاذ، فكيف أهواك وأنت المليك ؟ ولكن الشوق يدلهني بالفكر المحال. لا تعوّق حسبك ! لا ترمني بغمزتك؛ فمنها كبدي تحترق، ومهجتي تندفق، ولا تنشر غدائرك ؛ فإنها تغير حالي. لقد وكلني دهري بعشق أهل الحسن في غضارتهم ونضارتهم، وكل مليح كالقمر يوقعني في أسر الصدغ والخال. يا فضولي، أنا لا أحيد عن طريق العشق، وإن تلك الفضيلة لتدخلني في زمرة أهل الكمال[1].

أما مجيب المصري فإنه ــ وإن لم يكن قد قصد شعراء الفرس والترك، ولا ذهب مذهبهم في رمزية الجمال الأنثوي، باعتباره صورة للجمال الإلهي ـ اقتبس منهم كثيرًا من معانيهم وأخيلتهم التي أكثروا ترديدها في وصفهم لمفاتن الحبيب. من ذلك أنه أكثر من وصف شعر الحبيب وهو ينفح العطر الفاغم، فتدور منه الرؤوس؛ وذلك أخذًا عن شعراء الفرس والترك الذين ما تغزلوا في شيئ من محاسن المرأة بقدر ما تغزلوا في شعرها العطر، من مثل قوله:

---

(١) د. حسين مجيب المصري : فضولى البغدادي، ص ٤٦٨ .

مشـــطت شـــعرها ففـــاح العـــبير وتملـــت بغـــير كـــأس تـــدور

كما أنه يشبه شعر الحبيبة المعطر الطويل بالسنبل، وهو تشبيه مطروق في الشعر الفارسي والتركي، ولا وجود له في الشعر العربي، من مثل قوله:

الســـنبل المعطـــار حـــول جبينـــه يـــزرى بـــريحان الـــربى وبشـــامها

وهو يحذو حذوهم في تصوير شعر الحبيب بالسلاسل التي تقيد قلب العاشق فلا يستطيع فكاكاً من أسره؛ فيقول في قصيدة "شعر"من ديوان "موجة وصخرة":

الشـــعر مـــن العطـــر يـــنفح عنـــبرا ومتـــيمًا مـــن غـــير كـــأس أســـكرا
لمـــس النســـيمُ حريـــرَه بجـــناحه فتمايلـــت أمواجـــه وتـــناثرا
والـــنورُ مـــسَّ ظلامـــه بوشـــاحه فـــإذا ظـــلام كـــل نـــور أظهـــرا
أنـــا مـــنه بالقـــيد الرقـــيق مقـــيد كـــيف الـــتخلص مـــنه يومًـــا يـــا تـــرى

وحين يتغزل في قوام الحبيب المشوق، يشبه بشجرة السرو؛ وهو مأخوذ عن شعراء الفرس والترك، ويصف في الحبيب كذلك خده الوردي، وثغره العذب، وعينه السكرى، فيقول في قصيدة "وئام"من ديوان "شوق وذكرى":

بشَـــعْرك مـــل عـــلى رأســـي وأودع مهجـــــتي ســـــرا
لأنســـى المَـــر مـــن يأســـي وتســـري روضـــتي عطـــرا
وزد بـــالورد مـــن أنســـي بـــورد الخـــد محمـــرا
فراشـــات الهـــوى طافـــت بـــثغرك يضـــرم الجمـــرا
غصـــون الســـرو قـــد مالـــت ثنـــت أعطافهـــا ســـكرى
أفي جـــــناتها كانـــــت ظمـــاء ترشـــف الخمـــرا

كما أن الحبيب عند المصري هو نفسه الحبيب عند فضولي البغدادي؛ فالحبيب عندهما دائم الجفاء، خائن للعهد، ناس للود، وذلك مبعث الشكوى والجزع عندهما . ولولا ضيق المقام في هذا البحث المختصر لفصلنا الكلام في ذلك تفصيلاً، ولكن يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ثانيًا: تيار الفلسفة الشكية:

أراني لا أعدو الصواب حين أزعم أن رباعيات الخيام ـ إن صحت نسبتها إليه ـ تعد عملاً أدبيًا فلسفيًا، يمثل تيارًا جديدًا وغريبًا على تراث الشعر الفارسي. ولا يعنينا من أمر فلسفة الخيام تلك اللجاجة التي يخوض فيها الدارسون حول مذهبه الفلسفي، فتفرقت بهم السبل : بين قائل بأنه مشائي يحذو حذو شيخه ابن سينا، وقائل بأنه تأثر بالعقائد الباطنية تأثرًا قويًا، وأن فلسفته مستمدة من الفلسفة اليونانية، ورسائل إخوان الصفا، والباطنية، وأنه صنو أبي العلاء المعري في الشك والزندقة، وقائل بأنه ملامتي من أتباع الطريقة الملامتية، وهي فرقة من فرق التصوف يتظاهر أصحابها بالفسق والمجون، حتى يلومهم الجهال، بينما هم في باطنهم من أهل التقوى والورع، وقائل بأنه أبيقوري يعتقد مذهب أبيقور في اللذة، والتعويل على الحواس كوسيلة للمعرفة والإدراك.

بل الذي يعنينا من أمرها هو انطباعها على جميع الرباعيات المنسوبة للخيام، لدرجة أنه لم تخل رباعية من الرباعيات من مسألة من مسائل الفلسفة[1].

فالرباعيات تظهر لنا فيلسوفًا حائر الروح، تأمل وأمعن، وتساءل وقلب الأمر على وجهه، لم يقنع بظاهر الأشياء وظواهر الأحياء، مد ببصره وبصيرته إلى لغز الوجود، ومعميات الكون، وأسرار الطبيعة، وطبائع البشر، منقبًا وباحثًا، يعارك الدهشة، ويغازل المجهول. لم يقنع بإجابة واحدة، ولم يستنم لتصور بعينه؛ لأنه كان مستغرقًا أبدًا في حالة انزعاج داخلي، وقلق وجودي، وحيرة جوانية تقضها أسئلة الكون والفساد،والوجود والعدم، والحياة والموت، والفلسفة والشريعة، والحق والباطل. وما أكثر ما نقع في رباعيات الخيام على تلك الأسئلة: من نحن ؟ ولماذا خلقنا ؟ ولماذا نموت ؟ وماذا بعد الموت ؟ والإجابة عن كل تلك الأسئلة هي "لست أدري ! ! ".

ونكتفي في هذا المقام بالاستشهاد برباعيتين من رباعيات الخيام، تعكس أولاهما حيرة إزاء طلسم خلق الإنسان والعالم، وقصير الوجود، لتقول :

---

(١) على دشتى : دمى باخيام، ص ٤٨.

در دايـــره كـــه آمــــدن ورفــــتن ماســـــت
آنـــدا نـــه بدايــت نـــه نهايــت بـــيدا اســـت
كـــس مـــى نـــزد دمـــى درايـــن معـــنى راســـت
كـــه أيـن آمـــدن ازكـتجــا ورفـتن بكجـاســـت

ومعناها:

لــــيس لـــــذا العـــــالم ابـــتداء
يــــبدو ولا غايـــــة وحـــــدُّ
ولم أجــــد مــــن يقـــول حقـــا
مـــن أيـن جئـنـا وأين نـغـدو؟[1]

وأما الثانية فتجزم أن الكون طلسم، وسر مبهم تعجز جميع العقول عن إدراك حقيقته، ويسوّي في ذلك العليم والجهول؛ لأنه ". . لم يعلم من ظن، ولا رأي من تخيل، ولا بعد لفظ من تأويل، ولا حال معنى عن توهم، ولا أسفر حق عن باطل، ولا تميز بيان عن تمويه، ولاٍ وضح نصح من غش، ولا سلم ظاهر من تناقض، ولا خلت دعوى من معارض ـ فالأمر جَل فدق، ودق فجل، وكل ما عند الناس رأي لا حقيقة ! . "كما يقول التوحيدي تقول الرباعية:

أســـــرار ازل را نـــــه تودانـــــى ونـــــه مـــــن
وايـن حـــرف معمـــى نـــه توخوانـــى ونـــه مـــن
هســـــت از بـــس بـــرده گفـــتگوى مـــن وتـــو
چـــون بـــروه برافـــتد نـــه تومـــانى ونـــه مـــن

ومعناها:

لا أنـــــا عــــــالم ولا أنـــــت ســـــر الـــــ
دهـــــر أو حــــل مشـــكل مـــــنه دقـــــا
نتظـــــنى خلـــــف الســـــتار فــــإن زا

---

(١) عبد الرازق بركات : تأثير رباعيات الخيام في الشعر العربي والتركي الحديث، ص ٤٠.

ل فــــلا أنـــت أو أنـــا ثـــم نـــبقى[1]

ولا شك أن المصري قد تأثر برباعيات الخيام في مواضع كثيرة من شعره، وقد أثار في قصيدة له إلى تشيعه للخيام ودفاعه عنه في إحدى دراساته عن الأدب الفارسي، فقال في قصيدة "خدعة الأمل"من ديوان "موجة وصخرة":

وشاعر خمر تذكرته فقلت له الكأس ما إن حمل

فقد نفى عن الخيام معاقرته للخمر، وأثبت أنه لم يكن سكيرا.

ونختار من شعر المصري بعض النماذج التي تعكس تأثره بحيرة الخيام الوجودية، وإقراره بالعجز عن إدراك سر الكون، فيقول متسائلاً حائرًا في قصيدة "عشق"من ديوان "همسة ونسمة":

خبتُ في المسعى وها قد حار أمري في حـياتي تهـت مـالي مـن دلـيل

ليت شعري ما مصيري لست أدري أين مـن يهدي إلى قصد السبيل ؟

ويؤكد حيرته في موضع آخر، فيقول في قصيدة "سهاد"من ديوان "وردة وبلبل":

أنـــا الحـــيران في أمـــر وبـــين الجـــزر والمـــد

أنـــا الـــلهفان لا أدري أشـــوكي ذاك أم وردي ؟

وفي موضع آخر يسعفه قلبه بالجواب بأن العقول والعلوم خابت في الإجابة عن تلك الأسئلة، ويستوي في الجهل بالحقيقة العلماء والجهلاء، فيقول في قصيدة "قلب"من ديوان "موجة وصخرة":

وحسبك يا قلب ما قد جرى فتب من عذاب وتب من غموم

فقـــال أتعـــلم مـــا كـــنهه وخابـــت عقـــول وضـــلت فهـــوم

لـــه أمـــره ولـــه نهـــيه تســـاوى جهـــول وذاك العلـــيم

ثالثًا: ملامح من انطباع البيئة الفارسية والتركية (المكان والأشخاص) في شعر مجيب المصري:

(١) عبد الرازق بركات: المرجع السابق، ص ٦٤.

إن روح مجيب المصري تحلق دومًا في ربوع بلاد الفرس والترك، وتنادم شيوخها وشعراءها، وتصطحبهم في سفر طويل يطوي فيه الزمان والمكان، وتتعانق الظلال، وتتلاشى الآماد والأبعاد، فيقول في قصيدة "وئام":

أدر كأسًا على ذكرى — وألهم خاطري شعرا
نديم الروح ناداني — فهذي بهجة أخرى
طوال الليل سامرني — ولي فلتثقب الدرا
بعذب الصوت جاذبني — أحاديث الورى تترا
وهذا فضل فردوسي — بناها للدنى قصرا
وها قد حقق الطوسي — على ريب الردى نصرا
هذي أرض رسام — لميت يُرجع العمرا

وتراه حين يباهي بشاعريته وبلوغه المنزلة الكبرى في العلم والفضل يقارن نفسه بشاعرين كبيرين عند الفرس والترك، هما جلال الدين الرومي، وفضولي البغدادي، فيقول:

في سفرتي لما بلغت منازلي — بالشعر مولانا بدا كضنينِ
لما ترقرق في قريضي مدمعي — قالوا فضولي كان غير جزينِ
حطبٌ لنار العشق كانت أضلعي — الروح يسري في جميع فنوني

وتراه يجدد ذكرى شاعر الإسلام في تركيا الحديثة، الداعية الإسلامي "محمد عاكف"؛ فيجعل منه نورًا للحق والهدى، وصوتا للدين ينبه الغافلين، ويدعوهم إلى العودة إلى الدين الحنيف، وإلى الوحدة والاعتصام بحبل الله المتين، فيقول في قصيدة طويلة بعنوان "في ذكرى شاعر الإسلام":

عاكف للمسلمين قولُه — لا لترك أو لعرب أو لعجمْ
شعره للعالمين كله — فيه روح فيه للعقل الحكم
منه نور الحق يهدي سائرًا — في ظلام دونه جوف الرجم
منه صوت الدين نادى حائرًا — في شبيه للعمى أو للصمم
فيه من شرع حكيم قولة — مَنْ وعاها الدين والدنيا غنم

فــيه مـــن رأي قويــم صَـــولةٌ زلزلـــت عرشـــاً لمـــن لم يســـتقم
أمـــة الإســـلام يدعوهـــا إلى وحـــدة في عـــروة لا تنفصـــم
وهـــي تســـمو في سمـــاوات العـــلا وبحـــبل الله طـــرًا تعتصـــم

وهو يهيم غرامًا بطهران، ويتمثلها حسناء شفتاها زهر بسام، وشعرها على كتفيها أنسام، وكلامها أنغام، وعيناها إلهام، وقدها سروة هيفاء، وشعرها روضة غنَّاء، أوتار القلوب تصدح بالألحان بين يديها، وتنطبع في سويداء قلبه صورتها، فيقول:

الزهـــر بســـام عـــلى شـــفتيك الشـــعر أنســـام عـــلى كتفـــيك
العطـــر أنغـــام بـــثغرك أســـكرت الســـحر والإلهـــام في عينـــيك
الســـروة الهـــيفاء فـــيك تخطـــرت لمـــا تثنيـــت اللـــين مـــن عطفـــيك
الروضـــة الغـــناء فـــيك ترنمـــت حركـــتها الأوتـــار بـــين يديـــك
طهـران صـورتك الحبيـبة أودعـت قلـــبي ومـــن قلـــبي تـــرد إلـــيك
إنـــي قدمـــت بـــنور حســـنك الـــتقى جســـدي وروحـــي في اللقـــاء لديـــك

أما إستانبول عنده فهي معشوقته التي كابد الأهوال في سبيل الوصول إليها؛ فهي له شمعة، وهو لها فراشة يحلق حولها، وهي له وردة وهو لها بلبل ينوح على غصنها استحوذ عليه هواها، فصار في كل شيء يراها، وهي له روح، وهو لها جسد، وهو فخور بعشقها؛ فبعشقها ضمن الخلود:

هـــذا إلـــيها مقدمـــي كـــابدت شـــوق متـــيم
جســـدٌ بـــه فارقـــتها روحًـــا بهـــا أســـكنتها
النـــيل إن أبصـــرته بســـفور مصـــر حســـبته
وهـــنا تغـــنى بلـــبل فهـــناك ورد يجمـــل
وهـــنا فـــراش كـــم خفـــق وهـــناك شمـــع فـــاحترق
الـــرأي عـــندي مـــن عشـــق عـــن حـــبه لم يفـــترق
العشـــق قـــد بلـــغ المـــدى والعشـــق كـــان مخلـــدا

كما أن له حديثًا طويلاً عن البسفور، وحنينه إلى ذكريات حب قديم استعر في قلبه هناك على ضفافه، ونعم بوصال حبيبه في زورق فوق مياهه، وقد خلد ذلك الحب في قصائد كثيرة من شعره، نسوق منها:

شاطئ البسفور يا مهد الغرام كم أدرنا فيك معسول الكلام
وفؤادٌ مثل ماءٍ ومدام من يعيد اليوم أحلام المنام
وهوانا النجم يهوى في الفضا

تبسم الأمواج للبدر المنير ورشاش الماء يشدو بالخرير
وحوالينا نسيم من حرير وسحاب الليل أسراب الطيور
وركبنا زورقا قد فضضا

ثم غناني بصوت بلبلي يبعث الأشواق في قلب خلي
ويميط الستر عن سر خفي ويداوي مهجتي الظمأى بري
ويرى الأحلام جفن أغمضا

أين يا بسفور هاتيك الليالي إنها كانت كأوهام الخيال
أصبحت ذكرى إذا مرت ببالي عذبت نفسي بتجريح النصال
واضطرام الوجد قلبي أرمضا

وختامًا فإن ذلك البحث المختصر لا يعدو كونه رؤوس أقلام لقضايا كبيرة لم يتسع المقام هنا لدراستها دراسة مستفيضة. وإني لأرجو أن يتاح لي ذلك في المستقبل إن شاء الله.

توظيف التراث في المسرح

قضية الرق في مسرحية "السلطان الحائر"

د/ عزة عبد اللطيف عامر(*)

كثيرًا ما يلجأ المؤلفون في المسرح والآداب بشكل عام إلى التراث بأشكاله المختلفة، وإن كان ذلك يتطلب من المؤلف مهارة فنية عالية فإنه يتطلب منه إلى جانب هذه المهارة الكثير من الحذر إذا كان تعامله مع التراث الدينى بشكل خاص ؛ ذلك لأن الدين من المقدسات التى لا يباح تغييرها بحجة أن ذلك من الفن، فلا بد للمؤلف أن يبذل الجهد ليتمكن من المحافظة على موضوعية التراث، إلى جانب ربطه بحاجات الحاضر ومشكلاته.

ويعد تتبع توظيف التراث في الأعمال الفنية دراسة ممتعة للدارس، إلى جانب أنها تمزج حلقات التاريخ بعضها ببعض، حيث نجد الماضى متصلاً بالحاضر، ومنهما قد نستشف بعض آفاق المستقبل.

وقد نصل عن طريق تتبع التراث بشكل عام إلى إثبات اتصال التاريخ بين الحضارات المختلفة، وقد ذهب إلى ذلك جيمس فريزر [١] في كتابه "الغصن الذهبى" حين تتبع العادات القديمة، فاستنتج أنه قد يكون لإفريقيا تأثير على إيطاليا، أو أن بعض الأفارقة عاشوا فترة في إيطاليا، وقد استنتج ذلك حين وجد تشابهًا بين الحضارتين في الاحتفال بـ"ديانا" إلهة القمر في بداية العام الجديد.

ورأى أيضًا أن هناك تشابهًا بين ما كان يفعله العرب في بدايات هذا العصر حين كانوا يطمرون بالة من القمح المحصود، ثم يصلون على أمل أن يعود القمح من جديد ويملأ الأرض.. واحتفال قدماء المصريين بأوزوريس إله القمح، وهو ما يعنى أنه تتبع السلوك التراثى القديم، فرأى اندماج الماضى بالحاضر في أماكن متفرقة.

(*) مدرس بكلية الآداب – جامعة القاهرة فرع بنى سويف.

(١) Frazer, James : "The Golden bough". New York, 1948

راجع المقدمة و The nature of osiris p 378

وتختلف أسباب اللجوء إلى التراث[1]؛ فمنها ما هو فنى، حيث يلجأ الفن بشكل عام للتعبير غير المباشر واللجوء إلى التراث والتاريخ من أشكال التعبير غير المباشر، حيث نجد المؤلف يتخذ التراث قالبًا يبرز من خلاله المعنى الذى يريد إبرازه.

وقد يلجأ الأديب إلى التراث رغبة في تأصيل تجربة معاصرة، ويظهر ذلك واضحًا عقب الهزائم التى قد تتعرض لها الشعوب، فتتزايد الكتابات التى تهتم بتأصيل التجربة من خلال اللجوء إلى التراث.

أما العامل الأكثر شيوعًا فنجده في المسرحيات السياسية حين يضيق الخناق على كل ما يمس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، خاصة في مجال المسرح الذى يصنع تلاحما مباشرًا بين العمل والمتلقى، فيلجأ الكتّاب حينئذ للتراث متخذين منه لسانا معبرًا عن قضاياهم دون التعرض المباشر للسلطة، فالكاتب حينئذ يتحدث عن عصر قديم، وربما عن مكان غير المكان، فينطق "الحسين "و "الحلاج "و "ابن زيدون "بما يتمنى المثقف المعاصر أن يبوح به [2]. وقد لجأ الشعراء إلى الشعر الرمزى ؛ فمكنهم ذلك من البوح بمشاعرهم بعيدًا عن مساءلة السلطة، وكذلك لجأ القدماء للحديث بلسان الحيوان، وهكذا فالوسائل متعددة.

ومن المهم أن نشير إلى أن المعنى الجديد الذى يوحى به المؤلف ليس شائعًا في التاريخ، ولكن رؤية المؤلف هى ما يصنع ذلك المعنى ــ ولكن بغير تكلف ـ فنرى شخصية "الحسين"مثلاً تحذر من كل سكوت عن الحق، ونرى شخصية "سليمان" لدى توفيق الحكيم تعلن أن الإرادة الإنسانية أقوى من كل الخوارق، وهكذا فهذه الرؤى هى من صناعة المؤلف المسرحى الذى استنطق التاريخ بالمعنى الجديد.

وفي هذا المجال نجد مسرحية "السلطان الحائر "قد وظفت قضية "الرق "وأفادت من تفصيلاتها الشرعية، ولم يكن إبراز هذا الحكم بالطبع مقصد المسرحية، ولكن المؤلف تمكن من الإفادة إلى أقصى حد من هذا الحكم ومن تفصيلاته، فأحكم بناء المسرحية، وبلغ غايته الفنية.

وقد قامت المسرحية على حادثة حقيقية، حيث أمر القاضي العز بن عبد السلام ببيع بعض الأمراء الذين لم يثبت عتقهم لصالح بيت المال، وحين اعترض الأمراء هدد بترك منصبه واستعد للرحيل، ولكن أتاه رسول من الحاكم بأنه قد وافق على شرطه. . فلم يصحح لهم بيعًا ولا شراء

---

(١) للمزيد راجع : على عشرى زايد، "استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر العربي المعاصر"طرابلس، الشركة العامة للتوزيع والنشر ١٩٧٨، وكذلك مقال "توظيف التراث وإشكالية التأصيل "مصطفى رمضان. مجلة عالم الفكر، مجلد ١٧، عدد ٤ (١٩٨٧) ص ١٢٢.

(٢) راجع : محمد فتوح أحمد، "الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر". القاهرة : دار المعارف ١٩٧٨، ص ١٧٧.

ولا نكاحًا ؛ لأنهم في نظر الشريعة أرقاء، وقد حرروا بعد مزاد علنى صرف ماله لصالح بيت مال المسلمين [١].

وقد اتخذ المؤلف تاريخ العز بن عبد السلام وحادثة بيع الأمراء منطلقًا إلى آفاق أخرى تخدم هدفًا جديدًا، كما تعمد المؤلف عدم ذكر اسم القاضي ليكون حرًا في أحداثه، وحتى لا يتقيد بتاريخ الشخصية أو الأحداث المحيطة بها.

وتدور أحداث المسرحية في عصر سلاطين المماليك، ويستعد الجلاد لإعدام أحد المواطنين بعد أن أشاع أن السلطان الحاكم ليس حرًا، حيث إن السلطان السابق لم يعتقه قبل موته.

وتشتد الأزمة، فيستشير السلطان القاضي والوزير، فيقترح القاضي أن يستخدم السلطان القانون وأن يخضع للبيع، وأن هذا الحل سيكفل له الاحترام والمودة من شعبه، ويضمن سيادة مبدأ العدل.

ولكن الوزير يرى أن القانون سيدخل السلطان في متاهات الجدل، وسيتيح ضياع هيبة السلطان، فيقترح أن يلجأ السلطان إلى الشدة والسيف، فيهدد كل من يتفوه بكلمة عن عبودية السلطان بالإعدام، ويغدق على شعبه كثيرًا من المال ؛ ويسود الأمن حينئذ، فالقوة جديرة بأن تحسم الموقف بسرعة وتضمن سيادة السلطان.

وهذا هو ما تهدف إليه المسرحية المقارنة بين اختيار القوة واختيار القانون، وهو ما يصرح به المؤلف. وهذا الموقف الحائر المتردد في مسئولية الاختيار النهائى بين السيف والقانون قد جر العالم كله معه إلى هذه الحيرة الشاملة والاضطراب العام [٢].

وبعد حيرة طويلة يختار السلطان طريق القانون، وذلك يعنى أن يرضى بأن يباع في مزاد علني يحصل ثمنه لبيت المال. وحين ننظر لحديث القاضي نشعر أنه رجل شريعة يعرف أحكامها بدقة، ويشير إليها معتمدًا على فهم السامعين له، من ذلك قوله :

"في حالتنا هذه مالك الرقبة توفي بغير وريث، فآلت ملكية العبد إلى بيت المال "[٣]

والعبد الذى يتحدث عنه هنا هو السلطان، فلم يحاول التلطف باختيار كلمة تناسب الموقف، ولكنه يتحدث عن القاعدة الشرعية مستخدمًا التعبيرات الفقهية.

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع : عبد المتعال الصعيدى "القضايا الكبرى فى الإسلام "ط٢ ـ القاهرة مكتبة الآداب بدون تاريخ - ص ٣٦٩ وما بعدها.

(٢) مسرحية "السلطان الحائر"توفيق الحكيم، القاهرة، المطبعة النموذجية ١٩٧٦، ص٩.

(٣) المسرحية، ص ٦٥.

"نعم أيها السلطان. . القانون. . أنت في نظر القانون لست سوى عبد رقيق، والعبد الرقيق يعتبر قانونا وشرعًا شيئًا من الأشياء، ومتاعًا من الأمتعة، وبما أن السلطان الراحل المالك لرقبتك لم يعتقك قبل وفاته فأنت لم تزل شيئاً من الأشياء ومتاعًا مملوكا لآخر ؛ وعلى هذا فأنت فاقد الأهلية للتعاقد في المعاملات العادية التى يزاولها الناس الأحرار "[1].

فالقاضي هنا يقرر قاعدة فقهية عن الرقيق في حديثه عن السلطان، فيتحدث عن ملك الرقبة، وعن معاملة العبد وأهليته، وكيف أنه قد آل لبيت المال بعد أن مات صاحبه بدون عتقه. . وكأن القاضي يوقن بعلم سامعيه هذه القاعدة، وذلك في الحقيقة مما يحتسب لتوفيق الحكيم في رسمه لشخصية القاضي، فالقاضي ذو ثقافة فقهية واسعة ؛ ومن الطبيعى أن تتردد في عباراته الكلمات ذات الطبيعة الفقهية.

وإذا بحثنا في كتب الفقه عن معنى الأهلية، وعن عوارضها وجدنا أن ما نطق به القاضي دقيق صحيح ؛ فالأهلية التى تحدث عنها القاضي مصدر صناعى لكلمة أهل ومعناها لغة الصلاحية [1].

وقد فقد القاضي هذه الأهلية لوجود عارض من عوارض الأهلية وهو الرق، وذلك يعنى أن السلطان في المسرحية فاقد لأهلية الوجوب، ومن ذلك التعاقد الذى نص القاضي عليه.

ونجد هنا أن عقدة المسرحية قد قامت على حكم الرق ·وتفصيلات هذا الحكم صحيحة من الجانب الفقهى، فقد اعتبر القاضي أن السلطان شىء من الأشياء، وأنه متاع من الأمتعة، ولا يجوز له أن يتحكم في بيع ولا أن يشهد، وبالأحرى لا يجوز له أن يحكم شعبًا حرًا.

وقد أفادت المسرحية أيضا من فكرة فقهية أخرى، وهى فكرة البيع المشروط ؛ فالسلطان عبد ولا يجوز له أن يحكم، فاتفقوا على بيعه في مزاد علنى. وطرأت مشكلة جديدة اشترط بها القاضي على المشترية أن توقع عقد تحرير السلطان مع توقيع عقد الشراء:

الوزير : يُطرح السلطان للبيع ؟ والذى يرسو عليه المزاد ويشتريه ؟

القاضي : يعتقه في الحال. . في مجلس العقد. . هذا هو الشرط.

---

(١) المسرحية، ص ٥٨.

(٢) "الموسوعة الفقهية "الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٣، جـ ٧، تعريف أهلية، ص ١٥١ –١٦١. وقد قسم الفقهاء الأهلية نوعين : أهلية وجوب، وأهلية أداء، أما أهلية الوجوب فتعنى صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وأما أهلية الأداء فهى صلاحية الإنسان لصدور فعل منه على وجه يعتد به شرعاً · وقد فصل الفقهاء العوارض التى تفقد الإنسان هذه الأهلية، وكان الرق من بينها ؛ لأنه لم يختره وليس بإرادته مثل الجنون والنوم والنسيان ·

الوزير : ومن ذا الذى يقبل أن يخسر ماله على هذا النحو ؟

القاضي : كثيرون . . الذين يفدون حرية السلطان بأموالهم[١] .

ولكن حين أراد تنفيذ ذلك الشرط اعترضت المشترية بعد أن وقعت وثيقة الشراء، ورفضت توقيع وثيقة العتق، واحتجت بأن ذلك لا يجوز .

"الغانية : لكن يا مولاى القاضي ما هو الشراء ؟ . . أليس هو امتلاك شىء نظير ثمن؟ وما هو العتق؟ أليس هو عكس الامتلاك؟ إذن أيها القاضي أنت تجعل العتق شرطًا للامتلاك، أى أنه لكى يكون امتلاك الشىء المبيع صحيحًا يجب على المشترى أن يتخلى عن هذا الشىء . . لكى أملك يجب ألا أملك "[٢] .

ولكل من الطرفين ــ القاضي والمشترية ــ ما يبرر ويؤيد موقفه : فالقاضي يرى أنه لن يحرر وثيقة بيع السلطان إلا إذا حرر المشترى وثيقة العتق، والغانية محقة في موقفها ؛ فمن غير المنطق أن تعتق السلطان قبل أن تملكه، وإلى جانب عدم اتفاق هذا الشرط مع المنطق فلرأيها ما يؤيده شرعًا [٣] .

وكان هذا الحوار في المسرحية بين إصرار كل من الغانية والقاضي مما حرك الحوار وصّعد الأحداث، فرأينا مشهدًا غريبًا وطريفًا :

"القاضي : هذه المرأة قد تقدمت إلى المزاد وهى على بينة من طبيعته، وتعلم تمام العلم ما ينطوى عليه من معنى وهدف ؛ فتصرفها بعد ذلك على هذا النحو إن هو إلا خديعة وغش وتحايل . .

الغانية : أرجو منك أيها القاضي ألا تهيننى.

---

(١) المسرحية، ص ٦٨ .

(٢) المسرحية، ص ١٠٥، ١٠٨ .

(٣) فقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع بشرط، فلا يصح أن يبيع البائع دارًا على سبيل المثال على أن يسكنها شهرًا . وقد روى عن أبى حنيفة أن اشتراط العتق جائز فى البيع ؛ لأن ذلك مما يساعد على تحرير الرقاب . "المبسوط "للسرخسى، القاهرة مطبعة السعادة، جـ ١٣، ص ١٥ .

– راجع : "بدائع الصنائع"للكاسانى، بيروت . دار الكتاب العربي – بدون تاريخ . جـ ٥ . ص ١٦٩ . وقد ورد فيه أنه مما يفسد البيع اشتراط العتق على المشترى . وذهب المالكية إلى أن البيع يصح، ويبطل الشرط . ارجع : الشيبانى "شرح كتاب السير الكبير "تحقيق : صلاح الدين المنجد، القاهرة، معهد المخطوطات جامعة الدول العربية ب.ت . وللمزيد انظر : محمد الشربينى الخطيب "مغنى المحتاج في شرح المنهاج "القاهرة، بدون تاريخ .

القاضي : إذن أنت تصرين على موقفك أيتها المرأة ؟

الغانية : بدون شك . . إنى لست أمزح بهذه الأكياس من الذهب. إنى أدفع لأشترى . . وأشترى لأملك . . والقانون يعطينى هذا الحق . . البيع هو البيع . . والملكية هى الملكية . . اقبضوا حقكم وسلمونى حقى . . "[١].

ففكرة فساد البيع إذا علق على شرط العتق كان مما دفع الحوار وجعله أكثر إثارة، فالصراع في المسرحية صراع بين أفكار مجردة ؛ القانون من ناحية والسيف من ناحية أخرى، وقد تمكن المؤلف من تحريك الحوار واستغلال ما في الحادث من طرافة ؛ إذ كيف يباع السلطان في مزاد علنى وتصر المشترية على تسلم "بضاعتها ". وقد وفق الحكيم حيث لم يجعل البيع فاسدًا شرعًا ؛ فقد كان الرفض لهذا الشرط من جانب الغانية التى قد تستطيع أن تقارع الحجة بالمنطق والعقل، ولكن من الصعب أن تحتج بالشرع مثلما فعل القاضي، فالقاضي ذو ثقافة دينية ويعرف تعاليم الشرع وأحكام الفقه.

وأرى أن كل ما ورد في المسرحية حول الرق وطريقة عتقه صحيحة من الناحية الشرعية.

وقد أفاد المؤلف بهذه الفكرة وتفصيلاتها لإدخال هدف جديد، فقد اعتمدت المسرحية لبلوغ غايتها على العناصر التالية :

أ – العبد مملوك لآخر، وهو حر التصرف فيه : يعتقه، أو يبيعه، أو يورثه.

ب– العبد فاقد لأهلية الوجوب ؛ ومن ثم فهو لا يصلح أن يكون حاكماً .

جـ– يورث العبد مثل المتاع، وإن لم يكن لمالكه وريث فهو لبيت المال.

وهكذا أفاد الحكيم من تفصيلات أحكام الرق، فصنع مسرحية متقنة فنيًا، وكان الهدف الذى يرمى إليه أن يبرز ذلك الصراع بين القوة والقانون، وقد دار الحوار بين الوزير والقاضي، فاتضح اتجاه كل منهما، فيقول الوزير : "إذا قطع رأس هذا الرجل وعلق على الساحة أمام الناس فما من لسان بعدئذ يجرؤ على الكلام . . لدينا أروع مثل وأقواه في الأسرة الفاطمية. وكلنا يذكر ما فعل المعز لدين الله الفاطمى يوم جاء يزعم أنه من نسل رسول الله صلوات الله عليه، وأنه بهذا

(١) مقتطفات من المسرحية، ص ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩.

النسب له حق الحكم في أرض مصر، فلما لم يصدقه الناس قام فيهم شاهرًا سيفه وفاتحًا ذهبه وهو يقول : "هذا حسبى وهذا نسبى"، فسكت الناس، وحكم هو وذريته من بعده هادئين هانئين الأجيال الطويلة "[١].

فهو يرى أن القوة جديرة بأن تخرس الألسن وتسود. . وهذا المنطق كان يحكم مصر في زمن كتابة المسرحية، وذلك ما يؤكده الرأى الذى يقول :

". . كان كبار حماة القانون وخبرائه هم أول من حرَّض رجال الثورة من ضباط الجيش على التلاعب بالقانون والاستخفاف به • فهم الذين أفتوا بعدم دعوة مجلس النواب الذى حله الملك السابق، وهم الذين أصدروا قوانين تنظيم الأحزاب والتطهير والعزل السياسى مما كثرت الكتابة فيه بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر "[٢].

فالمسرحية إذن وسيلة للتعبير عن رأى المؤلف في القضية، وهو الذى نراه من خلال شخصية القاضي :

"إن السيف قاطع حقًا للألسنة والرؤوس، ولكنه ليس بقاطع في المشاكل والمسائل. إنى معترف بما للسيف من قوة أكيدة ومن فعل سريع، ولكن السيف يعطى الحق للأقوى، ومن يدرى غدًا من يكون الأقوى، فقد يبرز من الأقوياء من ترجح كفته عليك، أما القانون فهو يحمى حقوقك من كل عدوان ؛ لأنه لا يعترف بالأقوى، إنه يعترف بالحق "[٣].

الصراع الواضح في المسرحية يقع بين لسان القانون ولسان القوة، وحين يفاضل السلطان بين الموقفين ويختار في النهاية موقف القانون يتعرض بذلك للبيع في المزاد، فتشتريه غانية وترفض أن تعتقه، ويقف السلطان أمام موقف غريب، فقد رضى بالقانون وعليه أن يتحمل تبعاته، وبعد كثير من الحيل الفاشلة تتخلى الغانية عن التمسك بالسلطان، وترفض رد مالها :

القاضي ـ وهو يطوى الحجة ـ : تم كل شيء الآن يا مولاى على خير ما يرام

السلطان : وبغير أن تسفك قطرة دم. . وهذا هو الأهم

الوزير : بفضل شجاعتك يا مولانا السلطان. . من كان يتصور أن السير إلى نهاية هذا الطريق يحتاج إلى شجاعة أكبر من شجاعة السيف.

---

(١) السلطان الحائر، مقتطفات من ص ٥٥، ٥٦، ٥٧.

(٢) فؤاد دوارة : "مسرح الحكيم"(المسرحيات السياسية) القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦، ص ٢٠٠.

(٣) مقتطفات من المسرحية، ص ٥٦، ٦٩، ٧٢.

السلطان : وداعًا أيتها السيدة الفاضلة. . أتبكين ؟. . لن أنسى أبدًا أنى كنت عبدك ليلة.

الغانية : في سبيل المبدأ والقانون يا مولاى "[١]

وتنتهى المسرحية بأن يعترف الجميع بفضل اختيار القانون رغم ما في هذا الاختيار من تنازل من جانب السلطان، ولكن هناك رأيًا يذهب إلى أن الصراع في المسرحية أعمق مما ذكره مؤلفها، فالمسرحية مليئة بالرموز على حد تعبير الناقد؛ شخصية الغانية تمثل سواد الشعب في الواقع، وأن لها الكلمة العليا رغم تعرضها للاستهانة، وذلك ما يراه دوارة إذ يقول :

"إن سواد الشعب يتكون عادة من طبقات المجتمع التى ألفنا أن نسىء الظن بها وبمستواها الفكرى والخلقى، وإن كانت في الحقيقة شريفة سليمة الفطرة "[٢].

ويرى كذلك أن المسرحية ترمز إلى انحراف السلطات التشريعية والتنفيذية أيام حكم عبد الناصر. وكذلك يرى مندور حيث يقول :"هذه المسرحية العظيمة قد تحول كل لفظ فيها وكل موقف وكل شخصية إلى رمز كبير يرمز لحقيقة من حقائق الحياة العميقة "[٣].

ولا أعرف في الحقيقة إن كان الحكيم نفسه قد قصد هذه الرموز المتعددة بين السلطات التشريعية والتنفيذية وسواد الشعب، هل كان يقصد أن تدعو المسرحية "إلى نوع من التوازن بين القوى المختلفة في الدولة : الشعب الذى تمثله الغانية، والسلطة التنفيذية التى يمثلها الوزير والسلطان، وسلطة التشريع والقانون التى يمثلها القاضي "[٤]؟ أم أن هذه الإسقاطات هى رؤية النقاد خاصة، وأنهم في هذا الوقت كانوا في حاجة لأن يسمعوا هذا الرأى، أو يتلمسوا صيغاً للتعبير عنه ؟.

على أى الأحوال فإنى أرى أن استخدام الحكيم للتراث في هذه المسرحية استخدام واع انطلق من خلال التراث لخدمة الحياة، فقد تحول الصراع من صراع بين أفكار مجردة مثلما كان في "أهل الكهف "و "أوديب "إلى صراع له جذوره في الواقع الملموس.

---

(١) المسرحية، ص ١٦٦، ١٦٧ (مقتطفات).

(٢) فؤاد دوارة : المرجع السابق، ص ٢٩٩، ٣٠٠.

(٣) محمد مندور : "مسرح توفيق الحكيم " القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ط ٢، ص ١٩٢.

(٤) فؤاد دوارة : المرجع السابق، ص ٢٩٨.

وإذا كان الصراع في "أهل الكهف "و "أوديب "بين الحقيقة والواقع ـ كما نص المؤلف ـ فهى أفكار مجردة كما نرى، فنحن هنا أمام القانون من ناحية والسلطة أو القوة من ناحية أخرى، وهو صراع له جذوره في الحياة السياسية، حتى أن المسرحية تعد أقوى من مسرحية "سليمان الحكيم "رغم أن الصراع فيهما واحد .

فهذه المسرحية كانت أكثر حركة وقربًا من الواقع بابتعادها عن القصص الأسطورية التى لجأت إليها مسرحية "سليمان الحكيم "واقترابها من الحياة الواقعية : السلطان والقاضي والوزير، وكأننا نشهد في ساعتين صورة مصغرة ومعنًى مركزًا من معانى الحياة الواسعة . .

ويرى مندور [1] أن هذه المسرحية تجمع بين قوة الرمز وخلوده، وبين واقع الحياة ومشكلاتها ؛ لأن الصراع فيها له شكل جديد . فقد نجحت المسرحية في الوصول إلى هدف واقعى من خلال الإسقاط، فحركت في النفوس أفكارًا عن علاقة الحاكم بالمحكوم في وقت لم يكن النقد السياسى الصريح فيه مباحًا .

(١) محمد مندور : المرجع السابق، ص ١٦٠.

نصوص تراثية

أبو الحسين بن أبى البغل (٢٣١-٣١٣هـ)
وأخوه أبو الحسن، وما تبقى من أخبارهما ونثرهما ونظمهما

تقديم وجمع وتعليق

أ. د. محمد يونس عبد العال(*)

أشهر الأخوين: أبو الحسين، وهو محمد بن أحمد بن يحيى، وقد ورد بهذا الاسم فى قصيدتين لابن الرومى (ت نحو ٢٨٣) يمدحه، قال فى إحداها[١]:

محمدُ بنُ أحمد بنِ يحيى لأنف عدوّ نعمته الرُّغام

وقال فى الأخرى[٢]:

محمد يا بنَ أحمد بن يحيى أخا الآلاء والنعم الحسان

وبذلك ورد أيضاً فى: المحاسن والمساوى[٣]، وعيار الشعر[٤]، وتجارب الأمم[٥]، ومعجم الأدباء[٦]، والوافى بالوفيات[٧].

وبدون لفظ "بن يحيى" فى الوزراء للهلال الصابى[٨].

واضطربت بعض المصادر فى تعيين اسمه، فقد ترجم له ابن النديم ـ على سبيل المثال ـ بإيجاز، ثم ذكر اسمه مع من ذكرهم من الشعراء الكتاب، ولكن بعض نسخ "الفهرست" المطبوعة

(*) أستاذ بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

(١) ديوانه ٦/٢٢٨٥.

(٢) نفسه ٦/٢٤٧٩.

(٣) ١/٤٧٦، ٥٠٣ وبدون الكنية فى ٢/١٤٧.

(٤) بدون لفظ: "بن أبى البغل"، وقال المحقق فى الحاشية: "لم أجد له ترجمة فيما راجعته من المصادر" ـ ص١٢٥، ولكنه نقل فى مقدمة تحقيقه ما رواه معجم الأدباء من أنه كان ممدوح ابن طباطبا العلوى، كما نقل ما ذكره ابن النديم عنه فى الفهرست (عيار الشعر ص١٢ ـ ١٥).

(٥) ١/١٤٠.

(٦) ١٧/١٤٥.

(٧) ٢/٤٨.

(٨) ص٥١، ١٢٤ وبدون الكنية وبدون لفظ "بن يحيى"، ص٣٦٧.

حديثا تسمّيه تارة: "أبو الحسين محمد بن يحيى بن أبى البغل"[١]، وتارة أخرى: "أبو الحسين أحمد ابن يحيى. . ."[٢]، وتارة ثالثة: "أبو الحسين أحمد بن محمد بن يحيى. . ."[٣].

ولم ينل أبو الحسين حظًّا وافرًا من عناية التراجمة، باستثناء ما أورده "الفهرست"و"الوافى بالوفيات"موجزَين، فقال ابن النديم : إنه بليغ مترسل، فصيح وشاعر مجوّد مطبوع، له كتابان هما: ديوان رسائل، وكتاب رسائله فى فتح البصرة[٤]، وديوان شعرى مجموع أوراقه خمسون[٥]، ووصفه الصفدى بأنه من أعيان كتّاب الدواوين، روى عنه أبو على الحسين بن القاسم الكوكبى وأبو إسحاق إبراهيم بن على الهُجيمى[٦].

والمرجّح أنه ولد فى سنة ٢٣١[٧]، يعزّز ذلك أن مسكويه والهمذانى ذكرا فى أخبار سنة ٣١٢ أنه كان ممّن اعتُقلوا بشيراز، فلمّا أُطلق كتب على جانب تقويمه[٨]: "وفى هذا اليوم ولد

---

(١) انظر ترجمته فى الفهرست: (ط الرحمانية)، ص١٩٧، (ط الاستقامة)، ص٢٠٣، (ط طهران)، ص١٥٢، وانظر أيضًا هدية العارفين لإسماعيل البغدادى (ط استانبول، ١٩٥٥م) ٢/٢٣، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (ط بيروت، د. ت) ١٢/ ١٠٠.

(٢) انظر أسماء الشعراء الكتّاب فى الفهرست: (ط الرحمانية) ص٢٣٨، (ط الاستقامة) ص٢٤٤، وانظر أيضا الكامل لابن الأثير (ط المنيرية، القاهرة، ١٣٥٣ هـ) ٦/١٣٩.

(٣) الفهرست (ط طهران)، ص١٩٣. وبهذا الشكل وحّد محققا الفهرست (ط القاهرة، ١٩٩١م) الاسم فى الموضعين اللذين ورد فيهما، الأول ص٢٤٩ (وفى هامشه أن فى بعض النسخ بلفظ: محمد بن يحيى. . .)، والثانى ص٣١٢.

(٤) الفهرست، ص١٩٧، ومن أحداث البصرة التى روتها كتب التاريخ مسير صاحب الزنج بجيوشه إليها وقتله أهلها، وكان خروجه سنة ٢٥٥، وقتله سنة ٢٧٠ — انظر: تاريخ الطبرى ٩/٤١٠، ٤٣١، ٤٧٠، ٤٧١، ٦٦٣.

(٥) انظر: أسماء الشعراء الكتّاب التى أوردها ابن النديم نقلا عن كتاب ابن حاجب النعمان الذى كرر فيه ما صنفه من قبل محمد بن داود — الفهرست، ص٢٣٨.

(٦) الوافى بالوفيات ٢/٤٨ وأبو على الكوكبى: كاتب إخبارى أديب، روى عنه المعافى بن زكريا وغيره، قال الخطيب: "ما علمت من حاله إلا خيرًا"— تاريخ بغداد ٨/٨٦ –٨٧، والوافى ١٣/٢٩، والبداية والنهاية ١١/١٩٠، ولسان الميزان (ط حيدر آباد) ٢/٣٠٩.

(٧) قال بذلك أيضًا محققا "مصارع العشاق"فى حاشية ١/٣٨٠ دون إشارة إلى المصدر الذى عوّلا عليه.

(٨) كذا، ومن معانى التقويم: حساب الأوقات.

محمد بن أحمد بن يحيى، وله إحدى وثمانون سنة"[١]، يعني نفسه. أما وفاته فقد ذكر الصفدي أنها سنة ٣١٣[٢].

أما أخوه الأقل شهرة فكنيته أبو الحسن، ولعل اسمه كما أورده الصابي في موضع من كتاب "الوزراء": "علي بن أحمد بن يحيى بن أبي البغل[٣]"ولكنه اكتفى بعد ذلك بذكر كنيته[٤]، والذي في "تجارب الأمم"لمسكويه أنه "أبو الحسن أحمد بن يحيى. . .[٥]".

ومن الواضح أن بعض المصادر لم تخل من تحريفات ومن خلط كنية أحدهما أو اسمه بالآخر، ومن أمثلة ذلك ما ورد في كتاب "التكملة"المطبوع للهمذاني، ففيه اسم: "أبو الحسن محمد بن محمد بن أبي البغل[٦]"، ولعل الصواب: "أبو الحسين محمد بن أحمد . . .".

الأخوان في المصادر التاريخية:

يظهر من الأخبار القليلة التي أوردها المؤرخون عن الأخوين أنهما كانا من رجال الدولة العباسية المشاركين في أحداثها السياسية، وتوليا أعمالا ديوانية وكتابية لعل منها ديوان الرسائل، وبخاصة في سنوات خلافة المقتدر بالله (٢٩٥–٣٢٠)[٧].

---

(١) تجارب الأمم ١/١٤٠، وبدون لفظ "محمد بن"في التكملة، ص٢٤٦.

(٢) الوافي ٢/٤٨، وقال عمر رضا كحالة : إنه توفي مسجونا في حدود سنة ٢٩٩ (معجم المؤلفين ١٢/١٠٠)، وفي حاشية "مصارع العشاق "(١/٣٨٠) أن وفاته حوالي سنة ٣٢٠.

وروى الثعالبي قصيدة لأبي سعيد الرستمي يمدح بها الصاحب بن عباد، فورد فيها هذا البيت:

لو كان غير الله يعبد ما انثنت   إلا إليك أعنة العباد

وعلق عليه الثعالبي بقوله: "هذا معنى أكثر الناس فيه، وأظن السابق إليه ابن أبي البغل حيث قال في الرشيد:

لو عبد الناس سوى ربهم   أصبحت دون الله معبودا

(يتيمة الدهر ٣/٣٠٧–٣٠٨)

والمعروف أن الخليفة الرشيد توفي سنة ١٩٣، أي قبل مولد أبي الحسين وأخيه بسنوات كثيرة.

(٣) ص١٨٥. وبهذا الاسم ورد في نشوار المحاضرة ٨/٩٣، ١٤٥.

(٤) ص٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٥.

(٥) ١/٢١ ورد اسم "أحمد بن يحيى المعروف بابن أبي البغل"بدون كنية في الصلة، ص٤٢.

(٦) التكملة، ص٢٤٦.

(٧) هو أبو الفضل جعفر بن أبي العباس أحمد المعتضد، بويع له وهو في الثالثة عشرة من عمره، وكان وزراؤه من ألمع الوزراء وأقواهم في التدبير، منهم : أبو الحسن علي بن الفرات، وعلي بن عيسى بن الجراح ، وحامد بن العباس.

ففى سنة ٢٩٥ تولى الوزارة أبو الحسن على بن محمد بن موسى بن الفرات، وكان الأخوان مبعدين بأصبهان، ثم قبض على ابن الفرات، وتقلد الوزارة أبو على محمد بن عبيد الله بن خاقان، فعوّل على أبى الحسن بن أبى البغل فى مناظرة ابن الفرات ومحاسبته ومطالبته، هو وكتّابه وعمّاله[١]، ورغب أبو الحسن فى الوزارة لأخيه، وبذل لذلك أموالاً كثيرة، وكان المقتدر قد رأى عجز ابن خاقان وسوء تدبيره، فأراد صرفه، وأنفذ رسولاً إلى أصبهان يستدعى أبا الحسين ليوليه، وكاتبه أخوه بأن يسرع، فأقبل حتى صار إلى واسط واقترب من دار الخلافة، وخاطبه أناس بالوزارة وسلموا عليه بها، ولكن ابن خاقان ـ وكان خبيثًا داهية[٢] ـ فطن للأمر، فأعمل الحيلة والسعاية، وذهب إلى المقتدر، وحدثه عن إخلاصه وولائه وضبطه لأمور الدولة، وذمّ أبا الحسين، ووصفه بأنه أعظم عداوة للخليفة من ابن الفرات، وبأنه ملحد يبطل الإسلام والنبوّة ويلهو بالقرآن ويدّعى الخطأ فيه، وقد أخرج عيوبه، وصنّف فيه كتابًا، ثم قال : "فكيف يوثق بمَنْ هذه حاله فى الخدمة؟! وقد ضافره جماعة من عمّالى على أمره، وتربصوا بما قبَلهم من الأموال توقعًا لأيامه، وقد بلغنى اليوم أنه قال لثقاته: "إن أمير المؤمنين قد أنفذ إليه على يد فرَج النصرانية صاحبة أم موسى خاتمه. . ."، وظل ابن خاقان يذمّه ويبكى، فرق له الخليفة، وتوقف عن الأمر، وقال له: "ما أردت صرفك. . . وقد أطلقت يدك فى ابن أبى البغل وأخيه"، فاعتقلهما ابن خاقان وأبعدهما .

وكانت أم موسى قهرمانة الخليفة تعنى بالأخوين، وترغب فى أن يتولى الوزارة أبو الحسين، فلما عرفت هى والسيدة أم المقتدر ما جرى سعتا فى استنقاذهما، وسألا الخليفة مراسلة ابن خاقان بأن لا يصادرهما، وأن يقلدهما بعض الأعمال، فاضطر إلى إعادة أبى الحسين عاملاً على أصبهان وأن يقلد أبا الحسن الصّلح والمبارك[٣] .

وفى جمادى الأولى سنة ٣٠٦ انتهت وزارة ابن الفرات الثانية[٤]، وكان أبو الحسين ممن رُشحوا ليتولى بعده، ولكن الخليفة رأى أنه "ظالم لا دين له"، ووقّع بذلك تحت اسمه، واختار مع مَنْ

---

(١) انظر: الصلة ، ص٤٢، والتكملة ٢٠١وتجارب الأمم ٢٠/١- ٢١، والوزراء للصابى، ص٢٨٥، ٢٩٢، والكامل لابن الأثير ١٣٩/٦ .

(٢) الوزراء، ص٣٠٤ .

(٣) الوزراء، ص٢٩٢–٢٩٥ وانظر: تجارب الأمم ٢١/١–٢٢ وفى الوزراء (ص٢٩٥–٢٩٧) رواية أخرى لهذا الخبر، وفى التكملة (ص٢٠١) أن الذى تولى أصبهان هو أبو الحسن، أما الصلح والمبارك فتولاها أبو الحسين.

والصلح: كورة فوق واسط، لها نهر يستمدّ من دجلة على الجانب الشرقى يسمى فم الصلح ـ معجم البلدان ٤٧٨/٣ .

(٤) أورد المسعودى بيانا عن تسلسل الوزراء فى أثناء خلافة المقتدر ـ مروج الذهب ٢١٣/٣–٢١٤ .

شاورهم حامد بن العباس[١]، فناظر أبا الحسين، وحاسبه لأمور تتعلق بضياع امتلكها، ثم اعتقله، ولما عرفت أم موسى القهرمانة ذلك سعت لدى الخليفة، فأمر بالإفراج عنه[٢].

وفى سنة ٣١٠ سُمِّيت الوزارة لأقوام كان منهم ابن أبى البغل[٣]، وقبض على أم موسى القهرمانة وأختها وأخيها[٤]، وصرفَ علىُّ بن عيسى ابنَ أبى البغل عن أعماله بفارس[٥].

وفى سنة ٣١١ عُزل حامد بن العباس وعلى بن عيسى، وتقلد الوزارة على بن الفرات للمرة الثالثة[٦]، فتجدد اعتقال ابن أبى البغل ومصادرته[٧]، وكان بعض أصحاب ابن الفرات يتشفع له للعفو عنه[٨]، ويروى أنه أنفذ من أصبهان رجلاً دسّ إلى ابن الفرات رقعة على لسان بعض المتظلمين، فيها كلّ طعن وثلب ودعاء وسبّ وتوعّد وتهدّد، ومما كتبه إليه: "قد قسمتَ الملك بين نفسك وأولادك وأهلك وأقاربك وكتابك وحواشيك، واطّرحت جميع الناس، وأقللت الفكر فى عواقب هذه الأفعال، وما ترضى لمن تَنْقَم عليه ما تنقمه بالإبعاد وتشتيت الشمل، حتى تودعهم الحُبُوس وتفعل وتصنع. . ." وختم رقعته بشعر:

لو كان ما أنتمُ فيه يدوم لكم	ظننتُ ما أنا فيه دائمًا أبدا
لكنْ رأيت الليالى غير تاركة	ما ساء من حادث أو سَرَّ مُطَّردا
وقد سكنتُ إلى أنى وأنّكمُ	سَنَسْتَجِدُّ خلاف الحالَيْن غدا[٩]

---

(١) الصلة، ص٦٨.

(٢) انظر الخبر مفصّلاً فى الوزراء، ص٣٨٢.

(٣) روى عريب أن بعض الشعراء كتب قصيدة تسخر من هؤلاء الذين رُشحوا للوزارة، فوصف ابن أبى البغل بأنه "الشُيَيْخ المعفف" — الصلة، ص٩٥.

(٤) تجارب الأمم ٨٣/١-٨٤، والصلة، ص٩٥، والتكملة، ص٢٢٧، والبداية والنهاية ١٤٥/١١.

(٥) تجارب الأمم ٨٤/١.

(٦) البداية والنهاية ١٤٧/١١.

(٧) تجارب الأمم ٨٤/١-٨٥.

(٨) انظر الوزراء، ص٨٣-٨٤.

(٩) الوزراء، ص١٢٢-١٢٤.

وكان أبو الحسين ممّن نكبهم المحسّن بن على بن الفرات ـ وكان جبارًا عاتيًا ـ فكتب إلى عامله بفارس بالقبض عليه ومصادرته على مال عينه له، وإن لم يذعن بعث به ليعاقب، فافتدى نفسه بما طُلب منه[١].

وآخر ما روته المصادر التاريخية من أخبار أبى الحسين أن أبا عبد الله جعفر بن القاسم الكرخى – وكان يتقلد الأعمال بفارس – أطلقه من الاعتقال سنة ٣١٢[٢].

أما أخوه أبو الحسن فالأخبار عنه أقلّ، ويبدو أنه تعرّض أيضًا للاعتقال والمصادرة، وذكر الصابى أنه كان يتولى للوزير أبى أحمد العباس بن الحسن أعمال البصرة، ولكن ابن الفرات كان يتتبع عثرات أبى الحسن، ويبدى مساويه لميله إلى على بن عيسى[٣].

مادحو أبى الحسين:

لابن الرومى فى ديوانه قصيدتان أشاد فيهما بجود أبى الحسين وبلاغته، الأولى تحت عنوان: "قال يمدح أبا الحسين بن أبى البغل"، بلغت أبياتها مئتين وتسعة عشر، أولها[٤]:

كبرت فغيرُكَ الغِرُّ الغـــــلامُ   وغيرِ قناعك الجَعْدُ السُّخَـــامُ

ومنها:

وغرس الأصبغىّ كفاكَ غَرسًا   إذا غُرِس الهشيمُ أو الحُطام

والثانية بعد عبارة: "وقال فى أبى الحسين كاتب أبى العباس بن أبى الأصبغ"، وأبياتها ستون، وأولها[٥]:

أأبكتْكَ المعاهدُ والمغانى   كدأبك قبلهنّ من الغوانى؟

ومنها:

أعدَدُ لابن أحمد بن يحيى   مكارمَ غير خاشعة المبانى

---

(١) نفسه، ص٥١ وقد أورده الهلال الصابى فى سياق حديثه عن أسماء الذين قبض عليهم المحسّن ونكبهم وقتلهم وأبعدهم، وما جرى عليه أمر كل واحد منهم – الوزراء، ص٤١ وما بعدها.

(٢) التكملة، ص٢٤٦ وانظر: تجارب الأمم ١٤٠/١.

(٣) الوزراء، ص١٨٥.

(٤) ديوان ابن الرومى ٢٢٨٠/٦–٢٢٩٣.

(٥) نفسه ٢٤٧٥/٦–٢٤٧٩ والديوان (تحقيق: عبد الأمير على مهنا، ط بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م) ٤٧/٦–٥٩ وفيهما: "... أبى الأصبع" بالعين المهملة، وأرجح أنه تصحيف فجعلته بالغين المعجمة.

وابن أبى الأصبغ ممن ترجم لهم ابن النديم[١]، وكان أبو الحسين كاتبًا له، وقد وصفه بذلك أيضًا البيهقى فى خبر ورد فيه أنه ذكر عن أحمد بن أبى الأصبغ[٢]، عن يحيى بن ماسويه[٣] قوله: "أكل الفالوذ لصاحب النبيذ عندنا من شرّ الطب"[٤]".

ولما خاب سعيه إلى الوزارة أنشأ له أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد الأصبهانى[٥] قصيدة ضادّية، روى منها الصابى سبعة وعشرين بيتًا، أولها:

نَضا شيبهُ من جدّة اللهو ما نضا ... وعوّضه ثوبَ التُّقى فتعوّضا

أقول وقد شمْتُ البروق فلم أجدْ ... كبَرْقٍ بدا من أصبهان فأومضا

ومنها:

ولما تولّاها الأغرُّ محمّدٌ ... حدا ذكرُه شوقى إليه فأومضا

وآخرها:

محمد يا حلفَ الندى يا ابن أحمد ... نداءَ امرئٍ أضحى إليك مُفوّضا

أترضى ببُعْدى عن ذراك فما أرى ... وراءك لى عيشًا وإن كان مُرْتضى

فداؤك نفسى كم يدٍ بعدها يدٌ ... جَبرْتَ بها عَظْمى وكان مُهَيّضا

أيادٍ نَمَى طولاً وعرضًا غراسُها ... تَحُقُّ لشكرى أن يَطُول ويَعْرُضا

وله أيضًا ستة أبيات من قصيدة يذكر فيها الوزارة وما تجرّه على متوليها من البلاء، وأن الخير كلّ الخير فى البقاء بعيدا عنها، ومن هذه الأبيات قوله[٦]:

أرادوا له ما لم يُرِدْه لنفسه ... لكى يُدْركوا عزًّا وفضلَ ثراء

(١) قال: هو أبو العباس أحمد بن محمد بن أبى الأصبغ، وله من الكتب: كتاب العلم وشرف الكتابة نحو خمسين ورقة، وله رسائل يسيرة — الفهرست، ص١٨٤.

(٢) الذى فى المحاسن والمساوى(٤٧٦/١): "... أبى الأضبع"، وفيه تصحيف.

(٣) يحيى — أو يوحنا — بن ماسويه، أبو زكريا، طبيب فاضل سريانى الأصل عربىّ النشأ، كان ممن عهد إليهم هارون الرشيد بترجمة ما وجد من كتب الطب القديمة، ت٢٤٣ — الفهرست، ص٤١١-٤١٢ وتاريخ الحكماء للقفطى (ط ليبزج ١٩٠٣م) ص٣٨١-٣٩١ والوافى ٦١/٢٩-٦٤.

(٤) الفالوذ: من الحلواء، يسوّى من لبّ الحنطة، فارسى معرّب — لسان العرب (فلذ) ٣٨/٥.

(٥) ترجم له ابن النديم، فقال: "له كتاب رسائل الأبهرى لا يعرف من أمره أكثر من هذا، وله من الكتب: كتاب تهذيب الفصاحة، كتاب أدب الكاتب، كتاب النديم"، وديوان شعره خمسون ورقة ـ الفهرست، ص١٩٧، ٢٣٨.

(٦) الوزراء، ص٢٩٧-٢٩٩.

وأفضلُ من نَيْلِ الوزارة لامرئٍ بقاءٌ يُريه مَصْرَعَ الوزراء
أُريدُ له طولَ البقاء وقلَّماً رأيتُ وزيرًا نال طول بقاء

وكان بينه وبين ابن طباطبا ــ وكلاهما من أصبهان ــ صداقة ورسائل متبادلة، ويروى أنه أهدى إلى أبى الحسين أقلامًا: منها واحد أسود، وآخر أبيض، وسبعة سمر قصار، وكتب معها أبياتًا فى رسالة[1]:

هذا ابن سامٍ وبنتُ حامٍ شعبهما اليوم ذو التئامِ
قد أظهرا فى الورى ازدواجا فامتزج النورُ بالظلام
وأنسلا صبيةً صغارًا سَبْعًا يُوافين فى نظام
هنَّ مدى الدهر مرضعات يَشْتَقْنَ ريًّا إلى الفطام

وفى حكاية أخرى ذكرها الحموى فى معرض حديثه عن بلاغة ابن طباطبا وتوسّعه أن ابنًا لأبى الحسين كانت به لُكنة شديدة ؛ أى عجمة فى اللسان وعىّ ؛ حتّى كان لا يجرى على لسانه حرفان من حروف المعجم: الراء والكاف. يكون مكان الراء غينًا، ومكان الكاف همزة، فكان إذا أراد أن يقول: "كركى"قال: "أغ أى"، وإذا أراد أن يقول: "كركرة"قال: "أغ أغة"، وينشد للأعشى:

قالت: أَغَى غَجُلاً فى أُفِّه أتفُ

يريد:

قالت: أرى رجُلاً فى كَفِّه كَتِفُ

---

(١) محاضرات الأدباء ٥٣/١، وابن طباطبا هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا الحسنى العلوى، أبو الحسن، مولده بأصبهان وبها مات سنة ٣٢٢، وهو من شعراء عصره ونقاده، له مصنفات فى الشعر وعروضه، أهمها: "عيار الشعر"ــ الفهرست ١٩٦ ومعجم الشعراء للمرزبانى (ط الحلبى، ١٩٦٠م) ص٤٢٧ ومعجم الأدباء ١٤٣/١٧–١٥٦ والوافى ٧٩/٢–٨٠.

فعمل ابن طباطبا قصيدة فى مدح أبى الحسين عدد أبياتها تسعة وأربعون، حذف منها حرفىْ لكنة الابن، ولقّنه إياها حتى رواها لأبيه، فجُنّ عليها، وقال ابن طباطبا . "والله أنا أقدر على أبىّ الكلام من واصل بن عطاء[1]"، وأوّل القصيدة:

يا سيّدًا دانتْ له الساداتُ ... وتتابعتْ فى فعله الحسناتُ

وتواصلتْ نعماؤه عندى، فلى ... منه هِباتٌ خلفهن هِباتُ

ومنها:

لأبى الحسين سماحةُ لو أنّها ... للغَيْث لم تَجْدُب عليه فَلاةْ

شاد العلاءَ أبو الحسين وحازه ... عن سادة، هم شائدونَ بُناة

ومضى ابن طباطبا فى مدَيح الأب وابنه إلى أن اختتم مفتخرا بأشعاره الخالية من حرفى الراء والكاف، فقال[2]:

ميزانُها عند الخليل مُعَدَّلٌ ... متفاعلن متفاعلن فعلات

لو واصلُ بنُ عطاء البانى لها ... تُليتْ توَهّمَ أنها آيات

لولا اجتنابى أن يُمَلَّ سَماعُها ... لأَطَلْتُها ما خُطَّت التاءات

ومما يكشف عن حبه للشعر واستحضاره لما يستملحه منه أنه كان ينشد لأبى العباس أحمد بن يحيى ثعلب[3]:

---

(١) هو واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة (٨٠-١٣١هـ) بليغ متكلم تنسب إليه طائفة الواصلية المعتزلية، كان يلثغ بالراء فيجعلها غينًا، فتجنب الراء فى كلامه، وضرب به المثل فى ذلك. الفهرست، الصفحة الأولى من تكملته، ومعجم الأدباء ٢٠/٢٤٣-٢٤٧، ووفيات الأعيان ٦/٧-١١، ولسان الميزان ٦/٢١٤-٢١٥.

(٢) معجم الأدباء ١٧/١٤٥-١٤٩، وروى الصفدى فى ترجمته لابن طباطبا ثلاثة أبيات من القصيدة دون إشارة إلى الممدوح أو إلى المناسبة ـ الوافى ٢/٧٩.

(٣) المحاسن والمساوى ١/٥٠٤. وثعلب هو إمام الكوفيين فى النحو واللغة، وكان محدثا وراوية للشعر مشهورا بالحفظ وصدق اللهجة، رأى أحد عشر خليفة، أولهم المأمون، ت٢٩١- تاريخ بغداد ٥/٢٠٤-٢١٢، ومعجم الأدباء ٢/١٣٣-١٥٤، ووفيات الأعيان ١/١٠٢-١٠٤، والوافى ٨/٢٤٣-٢٤٥.

مـا كنـت أحسـب أن يكـو	ن كـذا تفرّقـنا سـريعا
بخـل الـزمان عـلىّ أن	نـبقى كمـا كـنا جمـيعا
فأحلّـنى فـى بلـدة	وأحلّـك الـبلد الشسـيعا
قـد كنـت أنـتظر الوصـا	ل فصـرت أنـتظر الـرجوعا

وانتقض أمرُه فى الوزارة، ولم تتحقق أمنيته، فتمثّل بشعر محمد بن عبد الملك الزيات مبديًا إعجابه به[١]:

مـا أعجـب الشـيءَ تـرجوه فـتُحرمه	قد كنتُ أحسبُ أنى قد ملأتُ يدى
ما لى إذا غبتُ لم أُذْكَـر بصـالحـةٍ	وإنْ مـرضـتُ فـطـال السّـقْمُ لم أُعَد

طائفة من أخباره:

• روى التنوخى[٢] أن شيخاً قدم من بغداد إلى أصفهان يطلب معونة أبى الحسين، لكنه صادف منه ساعة ضجر وضيق صدر، فنهر الرجل وأغلظ له فى القول، وقال له: "يا هذا ما لك عندى تصرّف، ولا إلىّ عمل شاغر أردّه إليك، ولا فضل فى مالى أبرّك منه، فدبّر أمرك بحسب هذا"، فاحتمله الشيخ ولم يقابل ضيقه بضيق، بل شكره ودعا له وأثنى عليه، فعجب أبو الحسين من أمره، وردّه بعد أن صرفه، وأبدى الشيخ حجته بكياسة وأدب رفيع، فأطرق أبو الحسين خجلا واعتذر إليه، ثم قلده ما يصلح له من الأعمال[٣].

---

(١) سنده وخبره: "أخبرنا أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهانى، قال: كنت عند أبى الحسين بن أبى البغل لما انصرف عن بغداد بعد إشخاصه إليها للوزارة وبُطلان ما نذره من ذلك ورجوعه، فجعل يحدّثنا بخبره، ثم قال: لله درُّ محمد بن عبد الملك الزيات حيث يقول. . ."البيتين — الأغانى ٥٥/٢٣. والزيات من أئمة الأدب، وله رسائل وشعر جيد كثير، وزر للمعتصم والواثق، وبعد أربعين يوما من وزارته للمتوكل نكبه، وقتله سنة٢٣٣- الفهرست، ص١٧٧، والأغانى ٤٦/٢٣-٧٤، وفيات الأعيان ٩٤/٥-١٠١، والوافى ٣٢/٤-٣٤.

(٢) سنده: "حدثنى أبو القاسم سعد بن عبد الرحمن الأصفهانى كاتب الأمير أبى حرب سند الدولة الحبشى بن معز الدولة، ومحله من النبل والجلال والثقة والأدب والعلم مشهور".

(٣) القصة كاملة فى نشوار المحاضرة ١٥٢/٢-١٥٤.

وتظهر هذه القصة جانبا من خلقه، فهو يقرّ بخطئه ويأسف له، ولعل مثل هذا الصنيع قد جعل بعض مَن تحدث عنه يصفه بأنه "من أهل المروءات[١]"، ولكن آخرين وصفوه بأنه كانت فيه "منافرة ومناكدة"، أى مخاصمة ومعاسرة وميل إلى المغالبة فى المضايقة، فهو يحاسب عماله حسابًا عسيرًا، ويمعن فى إيلامهم إذا ما وقعوا فى الأغلاط ولو كانت غير مقصودة[٢].

وكان أخوه أبو الحسن علىّ مثله فى الشدّة والقسوة وبخاصة على المنكوبين المطالبين بالأموال[٣].

قال الثعالبى إن ابن أبى البغل قتل فى أثناء عمله بالأهواز واحدًا من أفاضل العمال، وخاف من عاقبة جنايته، فاستعان بكاتب سريع الفطنة، قوىّ الخاطر، قادر على استخلاص الألفاظ الوجيزة والمعانى البليغة، فخلصه ذلك الكاتب من الورطة، وكوفئ بمال كثير وعمل جليل[٤].

• وروى المعافى بن زكريا[٥] فى كتابه "الجليس الصالح" خبرًا[٦] قال فيه: "حدثنا محمد بن محمود الكاتب، قال: حدثنى عبدوس بن مهدى بالكَرَج[٧]، قال: نزلت على ابن أبى البغل عند

---

(١) الفهرست، ص١٩٧.

(٢) انظر فى ذلك قصة أخرى رواها التنوخى عن أبى القاسم سعد بن عبد الرحمن الكاتب أيضا ـ نشوار المحاضرة ٢/١٥٥-١٥٦.

(٣) انظر فى ذلك ما رواه التنوخى عن على بن هشام وعبد الله بن جبير، وكلاهما من كتاب أبى الحسن بن الفرات ـ نشوار المحاضرة ٨/٩٣-٩٤ وانظر فى المصدر نفسه ٨/١٤٥.

(٤) الكناية والتعريض، ص٤٨.

(٥) هو أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى الجريرى النهروانى، كان قاضيًا فقيهًا مشتغلاً بالأدب والنحو، ت٣٩٠- الفهرست، ٣٢٨-٣٢٩، وتاريخ بغداد ١٣/٢٣٠-٢٣١، والوافى بالوفيات ٢٥/٧١٨-٧٢٤.

(٦) وأورد ابن السراج هذا الخبر أيضًا فى "مصارع العشاق"، وسنده فيه: "أخبرنا أبو على بن الحسين الجازرىّ بقراءتى عليه سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة، أخبرنا القاضى أبو الفرج المعافى بن زكريا، حدثنا محمد بن أحمد الكاتب، حدثنى عبدوس بن مهدى. . . ".

(٧) كذا فى "مصارع العشاق"، وهو الأقرب إلى الصواب – والكرج: مدينة بالجبل بين أصبهان وهمذان – معجم البلدان ٤/٥٠٦ والذى فى الجليس الأنيس: "الكرخ" – والكرخ: اسم لعدة أماكن فى العراق، منها: كرخ بغداد، وكرخ البصرة، وكرخ الرقة، وغيرها – انظر: معجم البلدان ٤/٥٠٧-٥١٠.

تقلده الإشراف على أعمال الجبل[١]، فزارته مغنية كان بها لهجًا على قلة إعجابه بالنساء، فلما كانت ليلة ونحن قعود بالبستان نشرب وقد طلع علينا القمر هبّت ريح عظيمة فقلبت صوانينا التى كان فيها شرابنا، وأقبل الغلمان يسقوننا، فسكر ابن أبى البغل على ضعف شربه، وقام إلى مرقده، وأخذنا معه والمغنية، فلما حصلنا فيه استدعى قدحا ولنا مثله، وأنشأ يقول[٢]:

مغموسةٌ فى الحسن معشوقة تقتُلُ ذا اللُّبِّ وتُحْيِيه
بات يُرينيها هلالُ الدُّجى حتّى إذا غابَ أَرَتْنِيه

وطرح الشعر على المغنية، فلقّنته وغنّتنا فيه، وشربنا القدح وانصرفنا، فلما كان من الغد وحضرْنا المائدة وهى معنا فاتحناه بما كان، فحلف أنه لم يعقل بما جرى ولا بالشعر، واستدعى دفتره فأثبت البيتين فيه[٣].

● دخل ثقيل على ابن أبى البغل فأطال الجلوس، فلما خرج الناس قال: هل من حاجة؟

قال: لا.

فأنظره ساعة، ثم قال: ما اسمك؟ قال: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، فقال لحاجبه: خذ بيد أبى عبد الله محمد بن عبد الله، واطردْه إلى لعنة الله[٤].

---

(١) الجبل – أو الجبال – اسم للبلاد التى بين أصبهان إلى زنجان وقزوين وهمذان والدينور والرّى وما بين ذلك من البلاد الجليلة والكور العظيمة – معجم البلدان (الجبال) ١١٥/٢ و(الجبل) ١٢٠/٢.

(٢) البيتان فى "سمط اللآلى" منسوبان لابن المعتز، وروايتهما فيه:

موسومة بالحسن معشوقة تميت من شاءت وتحييه
بأن يرينيها هلال الدجى حتّى إذا غاب أرتنيه

وقال محققه عبد العزيز الميمنى فى الحاشية: "لا أعرفهما فى شعر ابن المعتز ورواهما في المصارع فى خبر طريف لعلى بن أبى البغل الكاتب، وما أحراه بالصواب" – سمط اللآلى لأبى عبيد البكرى الأونبى (ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٤ هـ/١٩٣٦م) ٤٦٩/١. والبيت الثانى منسوب لابن المعتز فى "التبيان فى شرح الديوان" للعكبرى (تحقيق: مصطفى السقا وزميليه، ط بيروت، د. ت) ٢٦١/٢.

(٣) الجليس الصالح ٥٣٢/١–٥٣٣، وانظر: مصارع العشاق ٣٨٠/١–٣٨٣.

(٤) محاضرات الأدباء ٣٣٤/١.

• وكان إذا أُنشد:

أرونى من يقوم لكم مقامى

يقول: "لو شهدت قائله لقلت: كلب الحارس يقوم مقامك"[١].

كنية مثيرة للنوادر:

وقد اشتهر الأخوان بكنيتهما، وكانت موضعًا للمزاح والفكاهة، ومن ذلك ما رواه الراغب تحت عنوان: "من عُيّر بقبح اسمه"أن ابن أبى البغل قال: "وُلد لى سبط، فما أسمّيه؟ فقيل له: "لا تخرج من الإصطبل، وسمّه ما شئت"[٢].

• واستشهد منصور بن محمد الهروى (ت ٤٤٠) بشعر ابن أبى البغل فى مداعبة كتبها إلى أحد أصدقائه، فورد فيها قوله: "... فأما الشوق وبرحه فليس بحيث يمكن شرحه، فالأولى بنا ترك ذكره وطرحه، إلى أن يداوى بصنع الله - تعالى - قرحه، وأنا الآن معه تحت قول ابن أبى البغل، ولو كان ابن أبى الفرس لكان أدنى من الفضل، ولكنها الأسماء والكنى، ولا خصومة فى الشهوات والمنى: أمل كان مكان الشمس فى بعد المكان"[٣]

• وسمع أبو العيناء[٤] ذات يوم غناء لم يعجبه، فسأل عن صاحب الغناء، فلمّا قيل له إنه أبو الحمار قال: "صدق، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير"، وكان عمًّا لمحمد بن أحمد بن يحيى بن أبى البغل[٥].

ما تبقى من النثر:

لم يقدر لكتابى أبى الحسين اللذين ذكر ابن النديم اسميهما أن يصلا إلينا أو أن تحتفظ المصادر بقدر كاف منهما، والذى أمكن العثور عليه من نتاجه أو نتاج أخيه النثرى فصول قصيرة، هذا بيانها:

(١) الإمتاع والمؤانسة ٣/٤٧-٤٨.

(٢) محاضرات الأدباء ٢/١٥٣.

(٣) منية الراضى برسائل القاضى، ص١٧٠-١٧١.

(٤) هو محمد بن القاسم بن خلاد، أديب فصيح حاضر الجواب، اشتهر بنوادره، ت٢٨٣ - الفهرست، ص١٨١، وتاريخ بغداد ٣/١٧٠-١٧٩، والوافى ٤/٣٤١-٣٤٤.

(٥) كذا ورد الخبر فى المحاسن والمساوى ٢/١٤٧.

(١)

قال أبو الحسين بن أبى البغل:

"نُبُوُّ الطرف من الوزير دليلٌ على تغيُّر الحال عنده، والجفاءُ ممّن عوّد الله البرَّ منه شديد، وقد استدللتُ بإزالة الوزير إياى النَّحْل الذى كان نحلتنيه بتطوّله على ما سُؤْتُ له ظنًّا بنفسى، وما أخافُ عتبًا؛ لأنى لم أُجْنِ ذنبا.

فإنْ رأى الوزير أن يقوّمنى لنفسى، ويدلّنى على ما يريده منى، فعل إن شاء الله تعالى[١].

(٢)

كتب أبو الحسن بن أبى البغل إلى علىّ بن عيسى[٢]:

"وهنأ الله الوزير ما آتاه، وجعله أيمنَ أمرٍ من أمور الدين والدنيا بدءًا وفاتحة، وأسلمَه مالاً وعاقبة، وأطولَه أمدًا ومدّة، وأدومَه انتظامًا واستقامة، وأوفره كفايةً لله وجميل ولايته وصادق معونته حظًا وسُهمة، ويسَّر لديه العسير، وقرَّب على يده البعيد والشطير، إنه على كل شيء قدير[٣]".

(٣)

ومن فصل لابن أبى البغل:

"وما الذباب ؟ وما مرقبه ؟ ومتى ساءت الجمّاء ناطحت القَرْناء[٤]، والفراش لعبت بالنار، والسانح قابلت الدبور، والمهيج تعرّض لرَيْب المنون، والأعناق مالت إلى السيوف، والآجال اغترت بالحتوف، ومتى ساء أبو الفضل تعرّض لابن أبى البغل[٥]".

---

(١) أورد القلقشندى هذا الفصل عند حديثه عن "الاسترضاء والاستعطاف والاعتذار"، وهو النوع التاسع من أنواع المكاتبات الإخوانية – صبح الأعشى ١٦٧/٩. النبوّ: التجافى ـ الجفاء: البعد وترك البرّ والصلة ـ النّحل بضم النون وفتحها: العطية ـ التطوّل: التفضل ـ يقومني : يُزيل عوجى.

(٢) أبو الحسن على بن عيسى بن داود بن الجراح، فارسى الأصل، ولد سنة ٢٤٤، واستقدمه المقتدر إلى بغداد سنة ٣٠٠ وولاه الوزارة، فأصلح الأحوال وأحسن الإدارة وحمدت سيرته، وكان أحد العلماء الرؤساء، له مؤلفات، ولكنه عاش حياة سياسية مليئة بالاضطراب – انظر أخباره فى تاريخ الطبرى وتجارب الأمم، وترجمته فى الفهرست، ص١٨٦، وتاريخ بغداد ١٤/١٢–١٦، ومعجم الأدباء ٦٨/١٤–٧٣.

(٣) ورد هذا الدعاء تحت عنوان: "ومن جيد الأدعية" فى ديوان المعانى، لأبى هلال العسكرى ١٠١/٢ والسهمة: النصيب ـ والشطير: البعيد والغريب.

(٤) الجمّاء: الشاة التى لا قرن لها، وفى المثل: "عند النِطاح يُغلب الكبش الأجمّ"، يضرب لمن غلبه صاحبه بما أعدّ له – القرناء: التى طال قرناها.

(٥) أورد الراغب الأصفهانى هذا الفصل عند حديثه عن "تهدّد من لا يبالى بتهدّده" – محاضرات الأدباء ٦٥/٢، والتهدّد: الوعيد والتخويف.

(٤)

وكان ابن أبى البغل يقول:

"لا تَعُدَّن مال المتصرّف مالاً، فإنه يغدو غنيًّا ويروح فقيرا[١]"

***

ما تبقّى من شعره

لأبى الحسين ديوان شعري لم يتح له أن يصل إلينا ؛ فقد فُقد كثيره من الدواوين الكثيرة التى لا نعرف الآن إلا أسماء منشئيها ممن أخبر عنهم ابن النديم فى ببليوجرافيته "الفهرست" .

وما بقى من شعره أو من شعر غيره من المعروفين بـ "ابن أبى البغل"قليل مفرّق فى بعض المصادر، مثل : محاضرات الأدباء للراغب، والدر الفريد لابن أيدمر، والوزراء للصابى، وقد بلغ ما أمكن العثور عليه من هذا الشعر ٣٩ مقطوعة اشتملت على ١١٥ بيتا، أكثره منسوب إلى ابن أبى البغل دون تحديد لكنية أو اسم، ومنه قليل معزوّ صراحة إلى أبى الحسين (المقطوعات: ٢٥، ٢٧، ٣٧، ٣٩) أو إليه وإلى غيره كالحسن بن وهب وأبى تمام (مقطوعة ٦)، وكالناشئ الأكبر (مقطوعة ١٢) . وقد ينسب الشعر إليه فى بعض المصادر، ولكنه ينسب فى مصادر أخرى إلى أخيه أبى الحسن (المقطوعتان: ٣٢، ٣٣) .

وكان أبو الحسن أيضًا كاتبًا أديبًا، وقد نسبت إليه (المقطوعة ١١)، وكذلك (المقطوعة ١٦) التى تروى كذلك لابن الرومى ولأحمد بن أبى طاهر.

ويبقى القول : (إن المقطوعتين: ٧، ٣٧) معزوّتان لأحمد بن أبى البغل(؟) .

***

وقد نظم هذا الشعر فى أغراض شتى، ففيه الفخر بالتعفّف والاحتشام وعلوّ الهمّة وعزّة النفس والسمو إلى المحامد (المقطوعات: ١٧، ٢٥، ٣٦)، وفيه أيضا شكوى النوائب ومعاندة الدهر وقلة الحيلة وضياع الآمال وسطوة الجهلاء الضعفاء وعجز الأقوياء الشرفاء، حتى صاروا كفراخ الطيور ترى ما حولها محلقا مسرعا وهى لا تقوى على الطيران، ولا يُراد لها أن تطير، وليس من سبيل إلا الصبر والرضا بحلو القضاء ومرّه (المقطوعات: ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٣٣، ٣٩) .

(١) اللطائف والظرائف، ص١٤ والتصرف: التعيين فى إحدى الوظائف، وتصرّف لعياله: اكتسب.

واشتمل كذلك على معانى الاعتذار والاستعطاف والاسترضاء (المقطوعتان: ١٠،٥)، ومديح بعض الرؤساء الكتاب (المقطوعات: ١٤، ١٦، ٣٥)، وهجاء الشرير وكل ساقط لئيم محروم من الفضائل (المقطوعتان: ١٨، ٢٢)، وعيادة المريض والدعاء له بالسلامة (المقطوعة ٣٤)، ورثاء من رحلوا والتوجع لهم (المقطوعة ٣٨)، والتغزل وما يستلزمه من وصف الحسن ورقة البشرة، والتعبير عن الوله وآلام الفقد (المقطوعات: ٧، ٨، ١٣، ١٩)، ووصف الخمر وألوانه وكئوسه ومجالسه، وأثر السكر فى الشاربين (المقطوعات: ٢، ١١، ١٢، ٢٤)، والورد والنرجس ومظاهر الطبيعة فى أحد الأديرة (المقطوعات: ١، ٢٧،١٥)، والأقلام وغيرها من أدوات الكتابة (المقطوعتان: ٤، ٦)، والشطرنج (المقطوعة ٣٢)، والبراغيث (المقطوعة ٣٧)، والثريد وقطع اللحم (المقطوعة ٩)، والبيض المصفوف على الكانون (المقطوعة ١٩) . وفى هذا الشعر إنكار (المقطوعة ٢١)، ومع ذلك فيه تضرع وخشية واستغفار من الضلال والأباطيل (المقطوعة ٣١) .

(١)

[الطويل]

تمتّعْ بهذا الوردِ القليلِ بقاؤه ... فإنك لم يَفْجَأْكَ إلا فناؤُه[1]

وودّعه بالتقبيلِ والشمّ والبُكا ... وَداعَ حبيبٍ بعد حَوْلٍ لقاؤه[2]

حبيبٌ إذا ما زارنا قلّ لُبْثُه ... وإن هو عنّا غاب طال جفاؤه

(المحب والمحبوب، عند الحديث عن الورد ٩٣/٣ – الأول والثانى بعد عبارة: "وعهدى بغير واحد من الفضلاء يستظرف قول ابن أبى البغل. . ."فى اللطائف، ص٩٢، وبدون نسبة فى باب ما قيل فى صفة الورد ومحله من قلوب ذوى الوجد فى الموشى، ص١٧٨، وبدون نسبة أيضًا فى حلبة الكميت، ص٢٣٧–٢٣٨ – والأول والثالث بعد عبارة: "ومن باب: تمتع، قول ابن أبى البغل فى الورد . . ."فى الدر الفريد ١٦٦/٣ – والثالث فى محاضرات الأدباء ٢٥٦/٢ عند كلامه عن قلة لبثه [أى الورد] وفى الدر الفريد ٢١٤/٣) .

---

(١) الموشى واللطائف والحلبة: تمتع من. . . ـ اللطائف: كأنك لم. . . ـ الدر الفريد: فإنك لن. . . ـ الموشى: لم يفجعك. . . – الحلبة: لم يحزنك. . .

(٢) الحلبة: بالتقبيل واللثم. . . – اللطائف: حبيب لا يطول لقاؤه.

(٢)

[المنسرح]

نادمــتُ إبــريقَها فَتَمْــتَم لى ... فى ليلة طرْمساء ظَلْماء[1]
حتّى إذا صــار فى فصاحتــه ... عاد لسَانى لَسانَ فأفاء[2]

(وردا عند الحديث عن قرقرة الإبريق فى محاضرات الأدباء ٣٣٩/١ وعن السكر فى المحب والمحبوب ٢٩٩/٤).

(٣)

[الخفيف]

أَنطَقَتْك الأثوابُ لا الآدابُ ... وَطَوَتنى عن الكلام الثيابُ
فصوابُ الذى أقول خَطاء ... وَخطاء الذى تقول صواب[3]

(الدر الفريد ٣٠٨/٢).

(٤)

[الوافر]

أَصَــمُّ عــن المــنادى لا يُجيــبُ ... بــه تَخْــبُو وتَشْــتَعِلُ الخطــوبُ
ضَـئيل الجســم أَعْلَمُ ليس تخفى ... عليه غـيوبُ مـا تخفـى القلـوب[4]
تــراه راجــلاً لا روحَ فــيه ... ويُحْيِــيه ويُــنطقه الــركوب
يُــبين لســانه مــا كــنَّ ســودًا ... معارفــه ويُخرســه المشــيب
يُقسّــم فــى الــورى بُؤسَى ونُعْمى ... ويحكــم والقضــاءُ لــه مجيــب
عجبت لسطوة فيه وَضَعْف ... وكــل أمــوره عَجَــبٌ عجيــب

(الأبيات من الألغاز والأحاجى، فى القلم – نهاية الأرب ١٦٦/٣).

---

(١) فى المحب والمحبوب:

صافحت إبريقه فتمتم لى ... حتى توهمته [كتأتاء]

وقال المحقق فى الحاشية: "فى الأصل فراغ بعد كلمة توهمته، ولعلها كما أثبتناها بين حاصرتين..."

تمتم: بمعنى ردّ الكلام إلى التاء والميم أو سبقت كلمته إلى حنكه الأعلى ـ الطِّرْمساء والطِّرْمِس: الظلمة، وقد يوصف بها الليل (لسان العرب – طرمس) ٤٢٨/٧.

(٢) المحب: "حتى إذا عاد..."

(٣) الخطاء: ما لم يُتعمد من الفعل.

(٤) أعلم: مشقوق الشفة.

(٥)

[الخفيف]

اعتذارى إليـك من غير ذنب كاعتذارى إليـك من ألف ذنْب
ما أُبـالى إذا رأيتك سـلمًا مَنْ سَـما قادحًا لنيران حَرْبى
كلّ خَطْبٍ من الأمـور جليلٍ فى دواعى رِضاك أيسرُ خطب

(الدر الفريد ٢/١٦٢).

(٦)

[مجزوء الوافر]

مـــدادٌ مـــثلُ خافـــية الغـــراب
وقـــرْطاس كرقـــراق الســـرابَ
وأقـــلام كمُـــرْهَفة الحـــراب
وخـــط مـــثل مَوْشـــىّ الثـــياب[1]
وألفـــاظ كأيـــام الشَـــباب[2]

(● نسبه الثعالبى لابن أبى البغل تحت عنوان: "أيام الشباب يشبه بها ما يوصف بالحسن والطيب" ـ ثمار القلوب، ص٦٤٤.

● وروى الصولى ١/٣، ٥ بعد قوله: "وأنشد أحمد بن إسماعيل للحسن بن وهب" ـ أدب الكاتب، ص١٠١.

● وروى أبو هلال١، ٣، ٢، ٥ عند حديثه عن الخط والقلم والدواة والقرطاس وما يسلك مع ذلك بعد عبارة: "ومن البديع المشهور ما أنشدناه أبو أحمد عن الصولى عن أحمد ابن إسماعيل للحسن بن وهب" ـ ديوان المعانى ٢/٨٣.

---

(١) العقد: "وخط مثل وشم يد الكعاب".

(٢) العقد: "وألفاظ كألفاظ المثانى" ومن شعر أبى تمام فى ديوانه ١/٢٨٧.

ليالیه ليالى الوصل تمت بأيـام كأيـام الشـباب

• ورد ١، ٣، ٢، ٥ أيضا دون نسبة بعد عبارة: "وقال آخر فى وصف كتاب" فى الحماسة الشجرية ٢/٨٠٣.

• وروى ابن عبد ربه ١، ٢، ٥، ٤ عند كلامه عما قيل فى الصحف، ونسبه لحبيب [وهو أبو تمام]، ثم روى بعده:

كتبت ولو قدرت هوى وشوقًا   إليك لكنت سطرًا فى الكتّاب

(العقد الفريد ٤/٢٠٢)

وهذا البيت فى ديوان أبى تمام ١/٢٩٠ آخر قصيدة مديح.

• وورد ١، ٣ بعد عبارة : "أنشده ثعلب" فى لسان العرب (حلك) ١٢/٢٩٧).

(٧)

[الطويل]

دَعُوا مُقْلتى تبكى لفقد حبيبها   وتُطْفى ببَرْد الدمع حَرّ لهيبها
ففى حلّ خَيْط الدمع للقلب راحةٌ   فطوبى لنفس مُتّعَتْ بحبيبها
بمَن لو رأتْه القاطعاتُ أكُفَّها   لما رَضيَتْ إلاّ بقطع قلوبها

(رواه ابن سعيد عند حديثه عن شعراء المائة الرابعة، ونسبه إلى "أحمد بن أبى البغل الكاتب" ـ المرقصات والمطربات، ص٣٧-٣٨).

(٨)

[المنسرح]

كأنّه فى اعتداله غُصن   وفى السراويل منه أَمْواجُ
إذا مشى كالقضيب جاذَبَه   ردْفٌ له كالكثيب رَجْراج
ويعلمُ اللهُ أنّنى رجلٌ   إليه مُذْ قد كَبِرْتُ مُحتاج

(ـ بعد عبارة: "فى نعت القدود" المحب والمحبوب ١/٢٧٦.

ـ وبعد: "فى رقة القد" ـ الدر الفريد ٢/١٠٦.

ـ وبعد: "ومما قيل فى الأرداف والخصور، فمن ذلك ما ورد على لفظ التذكير. . ." ـ نهاية الأرب ٢/٩١).

(٩)

[الطويل]

ومَصْلِيَّة، أما مَجالُ وشاحها فَقرْعٌ، وأمّا خصْرُها فَتريدُ[1]
كأنّ هَبيرَ اللحمِ فى جَنباتها قطًا جُثّمٌ وسْطَ الفلاةِ رُكودُ[2]

(بعد لفظ "المصلية" فى محاضرات الأدباء ١/٢٩٤).

(١٠)

[الطويل]

بدأتَ بفضلٍ صار فرضًا تمامُه وأنت بمفروض العوائد عائدُ
تلطفْ لما فيه خلاصى واتخذ يدًا، فالأيادى فى الرجال قلائد

(أوردهما محققا "مصارع العشاق" فى حاشية ص٣٨٢، ولم أهتد إلى المصدر الذى أخذا منه).

(١١)

[الطويل]

وكأسٍ لُجَيْنٍ صَوّرَ القَيْنُ وسْطها ثلاثَ جَوارٍ قد لَبِسْنَ مَجاسدا[3]
عرفتُ لها وزنًا فلما ملأتها من الراحِ كان الوزنُ بالراح واحدا
ترى العينُ شيئًا لا تحسّ به يدٌ على قُربِ معناه وإنْ كان شاهدا
كذاك الهيُولى أنت تعرفُ حسّها ولستَ لها بالكفّ إنْ رُمْتَ واجدا[4]

---

(١) المصلية: المشوية، وصلا اللحم أى شواه، وفى الحديث أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ "أتى بشاه مصلية" ـ لسان العرب (صلا) ١٩/٢٠١. والقرع: نبات يؤكل وأكثر ما تسميه العرب الدّباء.

(٢) هبير اللحم بمعنى قطعه، والهبر: قطع اللحم، والهبْرة: بضعة منه لا عظم فيها، أو هى القطعة المجتمعة منه (لسان العرب "هبر" ٧/١٠٧) ـ القطا: جمع القطاة وهى الطائر المعروف.

(٣) المختار: "... صور القس..." ـ المحب: "... بينها ثلاث قيان... المجاسدا" ـ اللجين: الفضة ـ القين: الحداد، ثم أطلق على كل صانع ـ المجاسد: الثياب الملاصقة للجسد.

(٤) المحب: ..أنت واجد حسه ولست له باللمس بالكفّ واجدا

الهيولى: لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح: هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية ـ التعريفات، لأبى الحسن على بن محمد الجرجانى (ط تونس، ١٩٧١م)، ص ١٣٥.

(- لأبى الحسن بن أبى البغل الكاتب فى المختار من شعر بشار، ص١٢٧
- عدا الثالث عند الحديث عن صفاء الخمر وصفاء الكأس عليها فى المحب والمحبوب ٤/ ١٨٤).

(١٢)

[الكامل]

ومُدامـــة لا تبـــتغى مـــن ربّـــه أحـدٌ، حـباه بهـا لديـه مَـزيدا
قد صُفَّ فى كاساتها صُوَرٌ حكتْ للشــاربين بهــا كواكــبَ غــيدا
فـإذا جـرى فـيها المـزاجُ تقسَّـمتْ ذهـبًا ودُرًّا تَوْأَمًـا وفـَـريدا
فكــأنهنّ لبســنَ ذَاكَ مَجاسـدًا وجعلـن ذا لـنُحُورهنَّ عُقـودا

(● تحدث ابن طباطبا عن "حسن تناول الشاعر للمعانى التى سُبق إليها"، فنسب هذه الأبيات لأبى الحسين محمد بن أحمد بن يحيى الكاتب، ووصفها بأنها من أبدع ما قيل فى معانى شعر أبى نواس وأحسنه:

تدور علينا الراح فى عسجدية حبتها بأنواع التصــاوير فارس
قــرارتها كسرى وفى جنبـاتها مهًا تدّريها بالقســىّ الفوارس
فللخمر ما زرّت عليــه جيوبها وللماء ما حازت عليه القلانس

عيار الشعر، ص ١٢٥- ١٢٦
● والأبيات برواية مختلفة نسبها التوحيدى للناشئ [عبد الله بن محمد، ت٢٩٣] وقال: "هذه الأبيات رواها صاحب عيار الشعر لفلان الهمذانى، والصحيح ما تقدم ذكره" - البصائر والذخائر ٥/١٠٨-١١٠.

● والأبيات منسوبة للناشئ أيضا فى:

- قطب السرور فى أوصاف الخمور للرقيق النديم (تحقيق: أحمد الجندى، ط دمشق، ١٩٦٩)، ص ٥٧٤-٥٧٥.

- زهر الآداب، للحصرى (تحقيق: صلاح الدين الهوارى، ط بيروت، ٢٠٠١) ٣/١٧٧

- نصرة الثائر، للصفدى (تحقيق: محمد على سلطانى، ط دمشق، ١٩٧١) ١٩٦-١٩٧
- حلبة الكميت، ص١٦٩.
- خزانة الأدب، لابن حجة (ط١٢٩١هـ) ص٢٢٠.

(١٣)

[السريع]

أَقْبلَ يغْـدُو دامـىَ الخـدّ ... مُـنْعفرًا يَعـثُر فـى الشَّـدّ[(١)]

يقـول: أَدْمـانى هـذا الفـتىَ ... بطاقـة مـن وَرَق الـورد

وإنّ مَـن تجـرحُه وردةٌ ... لغايـةٌ فـى رقـة الجِلْـد

(عند الحديث عن رقة البشرة، فى المحبّ والمحبوب ١/١٦٧).

(١٤)

[الوافر]

لـه همـمٌ تُـناط إلى الـثُّريا ... وتَحْكُمُ فى الطريف وفى التّلاد[(٢)]

وأقـلامٌ تشَـبّهها سُـيوفا ... مهـنّدةً هَـواد فـى الهـوادى[(٣)]

يُخَـطّ بهـا سـوادٌ فـى بـياض ... فتحسـبُه بياضًـا فـى سـواد[(٤)]

إذا فزِع الصريخُ أمـدَّ خيـلاً ... بخيـلٍ تُسْتشـار من المـداد[(٥)]

(● رواه أبو هلال بعد قوله: "وأنشدنا أبو أحمد، قال: أنشدنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الفضل الطائى، قال: أنشدنى أبو الحسين بن أبى البغل..." ديوان المعانى ٢/٨٠-٨١.
ـ والدر الفريد ٥/١١).

---

(١) منعفر: متترّب أو متمرّغ فى العفر، وهو التراب ـ الشدّ أى العدْو.
(٢) ديوان المعانى: "لهم همم..." الطريف: المستفاد من المال حديثا، والتلاد: المال الأصلى القديم.
(٣) الدر: "... فى هوادى" ـ المهنّدة: السيوف المطبوعة من حديد الهند، وكان خير الحديد.
(٤) الدر: "... سوادا... فتحسبها...".
(٥) الدر: "وإن..." ـ الصريخ: المستغيث.

(١٥)

[الرجز]

كأنّمــا نَرْجسَــه الغَــضَّ الــنَّدِى
سُــمُوطُ دُرّ فــى عُقُــود عَسْــجَد
قــد رُكِّبَتْ فــى قُضُـب الـزَّبَـرْجَـد

(أُنشد لأبى محمد المهلبى[1]، وقد طلب يوماً من ندمائه أن يرووا أحسن ما قيل فى النرجس ـ المحب والمحبوب ٣/١٠١).

(١٦)

[البسيط]

إذا أبــو قاســمٍ جــادتْ لــنا يــدُه ... لم يُحمَــد الأجــودان: الــبحر والمطــرُ
وإن أضـــاءت لـــنا أنـــوار غُـــرَّته ... تضــاءلَ الأنــوران: الشــمس والقمــر
وإن مضـــى رأيـــه أوحـــدُ عَزْمَـــته ... تأخَّــر الماضــيان: الســيف والقــدر
مَن لم يبتْ حَذرًا من خوف سَطوته ... لم يــدْرِ مــا المـزْعجان: الخـوف والحـذر
يــنال بــالظنّ مــا يعــيا العــيانُ بــه ... والشـــاهدان علـــيه: العـــين والأثـــر
كأنــه الدهــرُ فــى نُعْمــى وفــى نِعَــم ... إذا تَعاقــبَ مــنه الــنفع والضــرر
كأنّـــه وزمـــامُ الدهـــرِ فـــى يـــده ... يــرى عواقــبَ مــا يــأتى ومــا يَــذَر

(● هذه رواية الحصرى للأبيات منسوبة لأبى الحسن بن محمد الكاتب يمدح عبيد الله بن سليمان بن وهب الوزير ـ زهر الآداب ١٥٦/٤.

(١) الحسن بن محمد بن عبد الله، من ولد المهلب بن أبى صفرة، كتب لمعز الدولة ووزر له سنة ٣٣٩، واشتهر بالحزم والدهاء والشهامة، وكان شاعرًا بليغًا، ت٣٥٢- الفهرست ١٩٤، واليتيمة ٢/٢٢٣-٢٤٠، ومعجم الأدباء ٩/١١٨-١٥٢، وفوات الوفيات ١/٣٥٣-٣٥٧، والوافى ٢/٢٢٣-٢٢٧.

• والأبيات ١-٣، ٥، ٧ منسوبة لأبى الحسن بن أبى البغل البغدادى يمدح أبا القاسم بن وهب فى: المنتخب والمختار لابن منظور، ص ١٥٢-١٥٣ ونهاية الأرب ٣/١٩١-١٩٢.

• عدا السادس رواه ابن رشيق بعد قوله: "ومن جيد ما سمعته لمحدث، وأظنه لابن الرومى فى عبيد الله بن سليمان بن وهب، ورأيت من يرويه لأبى الحسين أحمد بن محمد الكاتب" — العمدة (تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، ط السعادة، ١٩٥٥م) ٢/١٤٠-١٤١، واتباعًا للعمدة وردت الأبيات فى كفاية الطالب لضياء الدين بن الأثير (تحقيق: النبوى شعلان، ط الزهراء، ١٩٩٤م)، ص١٧٩-١٨٠، وديوان ابن الرومى ٣/١١٤٩.

• والأبيات ١-٤ ضمن تسعة أبيات منسوبة لأحمد بن أبى طاهر فى عيار الشعر، ص١٢١-١٢٣، وفى ديوان المعانى ١/٤٨-٤٩، ونهاية الأرب ٣/١٨٨.

• والأبيات ١-٤ منسوبة لأحمد بن أبى طاهر فى كتاب الصناعتين لأبى هلال العسكرى (تحقيق: محمد محيى الدين، ط الحلبى، ١٩٥٢م)، ص٤٢٥.

والأبيات بدون نسبة بعد عبارة: "ومنه [أى من التطريز] ما مدح به أبو القاسم" — البديع فى نقد الشعر لأسامة بن منقذ (تحقيق: أحمد أحمد بدوى وحامد عبد المجيد، ط الحلبى، ١٩٦٠م)، ص٦٥-٦٨.

(١٧)

[البسيط]

وما أسيتُ على شيءٍ أَفَاتُ به ... إلاّ على ماء وجهى إذ جرى دُرَرا

بذلتُ منه مَصُونًا ليتَ أن دمى ... قبل ابتدا لى من أَكْحَلِىَّ جرى[1]

العُرفُ أهناه ما يأتيك عاجله ... والمطْلُ آفتُه إنْ قَلّ أو كَثُرا

(الدر الفريد ٢/٢٢١).

---

(١) كذا ورد هذا الشطر من البيت، والأكحل: وريد فى وسط الذراع يفصد أو يحتق.

(١٨)

[السريع]

كأنه الشيطانُ فى طبعه صُوِّر من نار وللنارِ

(الدر الفريد ٤/٣٦٨).

(١٩)

[الطويل]

وصُفَّ على الكانون بيضٌ كأنه فرائدُ دُرٍّ سُلَّ من صدف البحر[١]
كما اصطفَّ أرجاء النَّدِيّ وصائفٌ على دستبيد قد تملّى من الخمرِ[٢]

(البيتان فى وصف البيض والعَجّة ـ محاضرات الأدباء ١/٢٩٣).

(٢٠)

[الطويل]

فصبرًا على حُلْو القضاء ومُرّه فإنّ اعتيادَ الصبر أدعى إلى السرّ
وخَيْرُ القضايا خيرُهن عواقبًا وكم قد أتاك النفعُ من جانب الضرّ
ومن عصمة الله الرضا بقضائه ومن لطفه توفيقه العبدَ للصبر

(للحسين (كذا) بن أبى البغل فى "حلّ العقال"، ص١٤٦).

(٢١)

[المنسرح]

باح ضميرى بمُضْمر الأمرِ وذاكَ أنّى أقول بالدهرِ
وليس بعد الممات حادثة وإنما الموتُ بَيْضة العُقْرِ[٣]

---

(١) الكانون: الموقد، سُل: أُخرج وانتُزع.

(٢) النديّ: مجلي القوم ومجتمعهم، الوصائف: جمع الوصيفة وهى الخادمة أو الفتاة دون المراهقة، تملّى: امتلأ.

(٣) بيضة العقر: قيل هى آخر بيضة تبيضها الدجاجة إذا هرمت، أو بيضة الديك؛ لأنه ـ فيما يقال ـ يبيض فى عمره مرة واحدة، لسان العرب (عقر) ٦/٢٧٢-٢٧٣ ومجمع الأمثال للميدانى (تحقيق: محيى الدين، ط السعادة، ١٩٥٩م) ١/٩٦.

وروى أبو هلال بعد البيتين قول الشاعر:

(ديوان المعانى لأبى هلال العسكرى ٢/٢٥١).

(٢٢)

[الوافر]

إذا مـا سـاقطٌ أثْـرى تَعـدَّى وأنكـرَ قـبل كـلِّ الـناس نفسَـه
وغَـيَّر بـابَ مـنزلِه وأرْبـى عـلى جيرانـه وأبـانَ عِرْسَـه

(البيتان بعد عنوان: "ذم دنيء تموّل[1]" – محاضرات الأدباء ١/٢٤٤).

(٢٣)

[الطويل]

إلى الله أشـكو ريْـبَ دهـرٍ كأنّما يـرى كـلّ مـا يَجْـرى بمكروهـنا فَرْضـا
يُؤَمِّـلُ مـنى أنْ أذلّ لمُوسِـرٍ لـئيمٍ، ونفـسُ الحـرّ بـالذل لا ترضـى

(أنشدهما ابن أبى البغل لنفسه – أخلاق الوزيرين، ص٣٤٧).

(٢٤)

[الوافر]

جلسْنا مجلسًا حسنًا نظيفًا خلا من كلّ ذى صَلَفٍ وبُغْضِ

(بعد عبارة: "مجلس أو وقت مستطاب" – محاضرات الأدباء ١/٣٣٧).

يا ناظرًا فى الدين ما الأمر لا قدر صحّ ولا جبر
ما صحّ عندى من جميع الورى يذكر إلا الموت والقبر

وعلق أبو هلال بقوله: "قبّحهم الله؛ لقد أعظموا القول، ولم ينتفعوا إلا بالفضيحة فى الدنيا والإثم فى الآخرة، وإنما أورد مثل هذا لتعرف أهله، ولأن تسمية الكتاب توجبه"

(١) تموّل أى نما له مال، وقال الراغب بعده: "إذا أيسر الدنىء ابتلى به ثلاثة: صديقه القديم يفارقه، وامرأته يتسرّى عليها، وباب داره يغيّره، وقد نظم ذلك فى قوله:

إذا اسـتغنى الوضـيع ونـال جاهًـا وأنكـر نخـوة فـى الـناس نفسـه
حـبا خلصـان إخوتـه جفـاء وغـيّر بابـه وأبـان عرسـه

أخذه من "ابن أبى البغل..." البيتان.

(٢٥)

[الطويل]

ولى همّـةٌ تَعْلـو السّـماكَيْن رفعـةً ... وتَسْـمو إلى الأمـرِ الـذى هـو أشـرفُ[١]

وجَـدّى عَـثُورٌ كلّـماَ رُمْتُ نهضةً ... تقـاعـد بى يغتـالنى ليس يُنْصـف

[• نظمهمَا الشاعر بعد إخفاقه فى التوصّل إلى الوزارة، وكان الخليفة قد وعده بها[٢]- الوزراء، ص٢٩٦-٢٩٧. • الوافي بالوفيات ٢/ ٤٨]

(٢٦)

[البسيط]

أصبحتُ كالفَرخ فى وَكْرٍ على فَنَنٍ ... لا يسـتطيع نهوضًـا وهْـو مُعْـتكفُ

يـرى الطـيورَ سـراعًا فـى تصَـرُّفِها ... دونَ السـماء وفـوقَ الأرض مختلف

فكـلّما هـمَّ بالتّطيار قـلْن لـه: ... أَقـمْ مكـانَك، إنّ الريشَ مُنْتَتَف[٣]

(الدر الفريد ٥/٥٠٤).

(٢٧)

[البسيط]

انظـرْ إلىّ بأعـلى الدَّيـر مُشْـتَرِفًا ... لا يـبلغ الطَّـرْفُ مـن أرجائـه طَـرَفا[٤]

كأنّمـا غرِيَـتْ غـرُّ السَّـحاب بـه ... فجـاء مُخْـتلفًا بلقـاك مُؤتلفـا[٥]

فـلسـتَ تبْـصرُ إلا جَـدْولاً سَـرِبًا ... أو جَـنَّة سُـدُفًا أو روْضـة أُنُفـا[٦]

---

(١) السّماكان: نجمان نيّران.

(٢) قالَ الصابى فى "الوَزراء": قال أبو بكر الزهرى: لما ورد ابن أبى البغل أصبهان نزل بظاهرها، "وخرج الناس لاستقباله، ودخلت إليه، وجلست عنده، فلما خلا قال: أعطنى ذلك التقويم، وأومأ إلى تقويم فى زاوية المجلس، فجئته به، فكتب على ظهره بيتين لنفسه وأنشدنيهما، فسمعتهما منه، وهما . . ."البيتان.

(٣) استعمل الشاعر لفظ "التّطيار"بمعنى الطيران والطير والطيرورة – منتتف: منتزع.

وذكر ابن أيدمر أن الأبيات فى معنى قول الشاعر:

يعزّ على الطيـر الذى قصّ لا يرى ... مع الطيـر فى جوّ السماء يطير

وقول آخر:

يعزّ علـى باز يقـصّ جناحه ... يرى حسرات كلما طار طائر

(٤) هو دير الأعلى بالموصل فى أعلاها على جبل مطل على دجلة، يضرب به المثل فى رقة الهواء وحسن المستشرف.

(٥) غريت به أى تعلقت به ولزمته كأنها ألصقت به بالغراء.

(٦) سرب : سائل ـ أُنُف: لم ترْع من قبل.

كمـا التقـتْ فِـرقُ الأحبـابِ مـن حُـرَق   مـن الوُشـاة، فـأبدَى الكـلُّ مـا عَـرَفا
باحوا بمـا أضـمروا فاخضَـرَّ ذا حسـدًا   واحْمَـرَّ ذا خَجَـلاً، واصـفرَّ ذا أَسَـفا
هـذى الجنانُ، فـإنْ جـاءوا بآخــرة   فلستُ أتـركُ وجْـهًا ضاحكًـا ثـقِـفا

(اجتاز أبو الحسين بن أبى البغل الشاعر دير الأعلى يريد الشام فقال هذه الأبيات – معجم البلدان ٢/٥٦٦).

(٢٨)

[البسيط]

المرءُ مثلُ هلال الأُفْق تُبْصِره   يَبدو ضئيلاً ضعيفًا ثم يَتَّسِق[١]

(● رواه السرىّ الرفاء عند حديثه عن صفة الأهلّة والسماء والنجوم، قال: "كان ابن أبى البغل جالسًا، وعنده ابن بجر[٢]، فكتب على درج[٣] . . ."فكتب ابن بجر تحته:

يزداد حتّى إذا ما تمّ أعقبه   صرف الليالى بنقص ثم ينمحق[٤]

المحب والمحبوب ٢/٢٤٨.

● وأورده النويرى تحت عنوان: "ذكر ما يتمثّل به مما فيه ذكر القمر، وأتبعه ببيت ابن بجر – نهاية الأرب ١/٥٢.

● والبيت مع بيت ابن بجر منسوبان لمحمد بن يزيد الكاتب فى أمالى المرتضى ١/٤١٦)

(٢٩)

[المنسرح]

قـد أقـبلَ الـبدرُ فـى قَـراطقه   يفـتنُ بالحسْـن قلـبَ عاشـقه[٥]
يسـطو علينـا بسـيْف مُقلـتـه   لا بـالذى شُـدَّ فـى مَـناطقه
يَخـنُق منى حـرير مـطْرَده   علـى مَرُوع الفـؤاد خـافقـه[٦]

(من غاب عنه المطرب، ص١٦٩).

---

(١) نهاية الأرب: ". .حين تبصره يبدو ضعيفا ضئيلا. ."ـ الأمالى: ". .هلال عند مطلعه. .". يتّسق: يستوى ويمتلئ.
(٢) هو أبو مسلم محمد بن بجر الأصفهانى كاتب مترسل بليغ متكلم جدلى له مصنفات وأشعار، ولاه ابن أبى البغل ديوان الخراج والضياع بأصبهان زمن المقتدر ـ الفهرست، ص١٩٦، ومعجم الأدباء ١٨/٣٥–٣٨، والوافى ٢/٢٤٤.
(٣) الدرج بسكون الراء وتحريكها: الورق الذى يكتب فيه.
(٤) نهاية الأرب: ". . .كر الجديدين نقصا. . ."الأمالى: "نقصانا فيمتحق".
(٥) القراطق: جمع القرْطق وهو القباء.
(٦) كذا.

(٣٠)

[الوافر]

تعشُّقك الرجالَ يدلُّ عندى على أن الرَّحَى قُلبت ثفالا[١]
وإلا فالصغارُ ألذ طعمًا وأحْلى إن أردت بهم فعالا

(وردا فى ذم المائل إلى الملتحى ــ محاضرات الأدباء ٢/١١١-١١٢).

(٣١)

[البسيط]

أستغفر الله ربَّ العرش من عُمْر أضعتُه فى خسارات وتَضْليل
أستغفر الله من عمر أضعتُ به حظى من الذكر فى قال وفى قيل
أستغفر الله من كَتْب الخنا بيدى أستغفر الله من قَوْل الأباطيل[٢]

(الدر الفريد ٥/٥٣٥. وورد الثانى فالأول بعد لفظ: "تحذير من دنا أجله وساء عمله" فى محاضرات الأدباء ٢/١٧٥).

(٣٢)

[الطويل]

فتًى نصبَ الشطْرنج كيما يرى بها غرائبَ لا تسمُو لها عينُ جاهل[٣]
فأبصرَ أعقابَ الأحاديث فى غد بعين مُجد فى مَخيلة هازل[٤]
وتصريفُ ما فيها إذا ما اعتبرتَه شبيهٌ بتصريف القَنا والقنابل[٥]

---

(١) الثفال: الجلد الذى يبسط تحت رحى اليد ليقى الطحين من التراب.
(٢) كتْب الخنا أى كتابة الفحش فى الكلام.
(٣) المروج: "... عواقب لا تسمو...".
(٤) المروج: "وأبصر...".
(٥) القنا: الرماح — القنابل: جمع القنبل والقنبلة، وهو الطائفة من الناس ومن الخيل.

• رواها المسعودى بعد قوله: "ومما قيل فيها [أى فى الشطرنج] فبولغ فى وصفها، واستوعب النظر لأكثر معانيها، ما قاله أبو الحسن بن أبى البغل الكاتب، وكان من جلة الكتّاب وكبار العمال، وممن اشتهر بمعرفتها واللعب بها، وهو. . ."الأبيات ــ مروج الذهب ٢٣٥/٤.

• ورواها كشاجم بعد قوله: "وقد قيل فى وصف الشطرنج أشعار كثيرة" ثم قال: إن الأبيات تعزى إلى أبى الحسين أحمد بن محمد بن أبى البغل الكاتب (كذا) وهى. . ."الأبيات — أدب النديم، ص٨٥).

(٣٣)

[الكامل]

الصَّعْوُ يَصْفِر آمِنًا ومِنَ اجْلِه ... حُبِس الهَزارُ لأنّه يَتَرَنَّمُ[1]
لو كنتُ أجهلُ ما علمتُ لسرّنى ... جَهْلى كما قد ساءنى ما أَعْلَمُ[2]
لم أستفد أدبى لدولة ظالمى ... لكنّه يَجْنى علىَّ ويَظْلِمُ
ذنبى إليه على ركاكة فهمه ... أنّى لأَعلمُ أنّه لا يَعْلَمُ
الدّهرُ حَرْبُ ذوى المحامدِ والحِجا ... حتّى كأنّ عدوّه مَنْ يَفْهَمُ

(• ذكر الصابى أن الأبيات ١-٤ وردت فى تضاعيف رسالة كتبها أبو الحسين بن أبى البغل جوابا عن رقعة وردت إليه من على بن عيسى يذكر فيها اغتمامه لما لحق ابن أبى البغل وسروره بما ظهر من حسن رأى الخليفة المقتدر فيه وإفراجه عنه — الوزراء، ص٣٨٢.

• أورد أبو هلال١، ٢ بعد أقوال لأرسطاطاليس، منها قوله: "العقل سبب تنغيص العيش"، علّق عليه أبو هلال، فقال: "وإلى هذا المذهب ذهب ابن أبى البغل فى قوله. . ."البيتان ــ ديوان المعانى ٩٢/٢.

---

(١) ديوان المعانى: "يصفر دائبا ولأجله. . ." — المقتطف: "الصقر يصفر فى الرياض وإنما. . ." — اللطائف: "يصفو آمنا من جهلِه. . . مترنم" — الدر الفريد: الصعو يرتع فى الرياض وإنما. . ."، وفى المصدر نفسه ٢٠٨/٢ ". . . لأنه يتكلم"، وفيه أيضا ٢١٨/٢ كتب الناسخ بعده بخط صغير: "ويروى:

الصعو يصفر آمنا ولصوته ... حبس الهزار وإنه يترنّم

والصعو: طائر صغير أحمر الرأس، لسان العرب (صعو) ١٩٣/١٩، والهزار: طائر، فارسيته: هَزَارْ دَسْتان، القاموس المحيط، ط الأميرية، ١٣٠١هـ (هزر) ١٥٩/٢.

(٢) الدر الفريد ٢٠٨/٢ ". . . ما أقول. . ." وفى المصدر نفسه ١٩٢/٤ ". . . ما عرفت. . .".

• والبيتان ١، ٢ منسوبان إلى أبى الحسن بن أبى البغل، فى المقتطف من أزاهر الطرف، ص ٢٠٢-٢٠٣.

• ووردا أيضًا فى اللطائف، ص٢١.

• والأبيات ١، ٢، ٥ فى الدر الفريد ٢/٢٠٨ والأول منسوب لأبى الحسن بن أبى البغل فى المصدر نفسه ٢/٢١٨ والثانى فيه أيضا ٤/١٩٢).

(٣٤)

[الطويل]

شكا الجُرْدُ ما تَشْكوه والجودُ والعُلا وضاق النَّدى ذَرْعًا به والمكارم[١]

وأصبحت الآمالُ مَذعورة العُرى وأشفقَ من ذاك القنا والصوارم

فعشْ سالمًا يسلمْ بك الدهر كله وإلا فلا شىءٌ من الدهر سالم

(قالها فى مريض – الدر الفريد ٢/٢٣٩، والأول فى المصدر نفسه ٤/١١).

(٣٥)

[الكامل]

بيمينه قلمٌ يخُطُّ بجَدّه حكَمًا تفتّح كلّ قلبٍ أبكم

فإذا ثَلاث أنامل أجْرَيْنَه أزْرَى بمقْوَل وائلٍ وبأكْثَم[٢]

(فى وصف القلم وتعبيره عن الضمائر – الدر الفريد ١/١٨٠).

(٣٦)

[المنسرح]

فىَّ انقباضٌ وحشمةٌ فإذا صادفتُ أهلَ الوفاء والكرَمِ

أَرسلْتُ نفسى على سَجيّتها وقلتُ ما شئتُ غيرَ مُحْتَشِمِ

---

(١) الجُرْد: الخيول القصيرة الشعر، وذلك من علامات العتق والكرم.

(٢) المقول: اللسان، وائل: اسم رجل غلب على حىّ معروف، وقد يجعل اسمًا للقبيلة، وسحبان وائل كان خطيب العرب، ويضرب به المثل فى البيان والفصاحة – مجمع الأمثال، للميدانى (ط السعادة، ١٩٥٩م) ١/٢٤٩. وأكثم هو ابن صيفى: حكيم من خطباء تميم المفوهين، وكان من المعمّرين، سمع بمبعث النبى – صلى الله عليه وسلم – فأراد أن يفد عليه، فركب متوجّها إليه فمات فى الطريق.

(البيتان منسوبان لأحمد بن أبى البغل فى باب الاستماحة والشفاعة والهز والاستعانة — المنتحل، ص٦٧–٦٨).

(٣٧)

[الطويل]

إذا ما عَرانى شاربًا لدمى اثْنَنى وغَـنَّى غـناءَ الشـارب المُتَرنِّـم
يـدينُ بأديـانِ المجُوس كـأنَّمـا يقولُ له أصحابه: اشـربْ وزَمْـزِمِ[1]

(أوردهما الراغب عند حديثه عن البراغيث بعد عبارة: "وحضر أعرابى حلقة يونس فأنشد رجل لأبى الحسين بن أبى البغل — محاضرات الأدباء ٢/٣٠٦).

(٣٨)

[الكامل]

بَعُـدَتْ ديـارُك غيرَ أنّى مُوجَعُ والهمُّ منّى فى الحشا مُتدانى
فاذهبْ فقد عَمَرَتْ بشخصك حُفرةٌ فضلتْ على مُتشامخ البنيان
ولئن صبرْتُ فما صبرتُ تَسَلّيا لكنّ ذلك غاية الولهان

(تحت عنوان: "محاسن ما قيل فى المراثى" وردت الأبيات فى المحاسن والمساوى ٢/٤٠).

(٣٩)

[مجزوء الرمل]

أَمـلٌ كـان مكـانَ الشـمـ ـس فـى بُعْـد المكـان[2]
فدنـا حـتّى إذا صـا ر بلَمْـس وعـيان[3]
اسـتردَّته يـدُ الدهـ ـر فعُدْنـا فـى الأمـانى

(١) الزمزمة: كلام المجوس عند أكلهم أو شربهم بصوت خفيّ لا يتحرك به لسان أو شفة — لسان العرب (زمم) ١٥/١٦٥.
(٢) الوزراء: "... كان كضوء..." — الدر: "أمل حل محل النجم...".
(٣) الوزراء: فإذا صار على قرب بلمس....

• رواها التوحيدى بعد قوله: "قال أبو مسلم بن أبى معمر: أنشدنى أبو الحسين[1] بن أبى البغل، وقد رُدّ عن طريق أصبهان إلى بغداد — البصائر والذخائر ٦/٢٠٨.

• وقال الصابى إنه نظمها لما انتقض أمره فى الوزارة — الوزراء، ص٢٩٧.

• ورواها منصور الهروى فى رسالة إخوانية — منية الراضى، ص١٧٠-١٧١.

• ورواها ابن أيدمر بعد قوله: "كان أبو الحسين بن أبى البغل قد شارف أن يتقلد الوزارة للمقتدر بالله، ثم قلدت غيره، فقال: . . ."الأبيات — الدر الفريد ٢/٢٦٦).

(١) الذى فى البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلانى (ط الإنشاء، دمشق، ١٩٦٤م) ٢/٢٩٦ "أبو الحسن" موضع "أبو الحسين".

مصادر الدراسة والتحقيق

أخلاق الوزيرين، للتوحيدى:

أبو حيان على بن محمد (ت ٤٠٠) تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، ط الهاشمية، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

أدب الكتاب، لأبى بكر الصولى:

محمد بن يحيى (ت ٣٣٥)، نشر: محمد بهجة الأثرى، ط السلفية، القاهرة، ١٣٤١هـ.

أدب النديم، لكشاجم:

محمود بن الحسين (ت ٣٦٠) تحقيق: نبيل العطية، ط بغداد، ١٩٩٠م.

الأغانى، للأصفهانى:

أبو الفرج على بن الحسين (ت٣٥٦) ط دار الكتب المصرية والهيئة العامة الكتاب، القاهرة، ١٩٢٧- ١٩٧٤م.

أمالى المرتضى، للشريف المرتضى:

على بن الحسين (ت٤٣٦) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الحلبى، القاهرة، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

الإمتاع والمؤانسة، للتوحيدى:

تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، ط لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٢م.

البداية والنهاية، لابن كثير:

إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤) ط السعادة، القاهرة.

البصائر والذخائر، للتوحيدى:

تحقيق: وداد القاضى، ط صادر، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

تاريخ بغداد، للخطيب البغدادى:

أحمد بن على (ت٤٦٣) ط السعادة، القاهرة، ١٣٤٩هـ/١٩٣١م.

تاريخ الرسل والملوك، للطبرى:

محمد بن جرير (ت٣١٠) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

تجارب الأمم، لمسكويه:

أحمد بن محمد بن يعقوب (ت ٤٢١) نشر: هـ. ف. آمدروز، ط التمدن الصناعية، مصر، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.

تكملة تاريخ الطبرى، للهمذانى:

محمد بن عبد الملك (ت٥٢١) ضمن كتاب: ذيول تاريخ الطبرى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، القاهرة.

ثمار القلوب، للثعالبى:

أبى منصور عبد الملك بن محمد (ت٤٢٩) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

الجليس الصالح الكافى والأنيس الناصح الشافى، للمعافى:

ابن زكريا النهروانى (ت٣٩٠) تحقيق: محمد مرسى الخولى، ط١، بيروت، ١٩٨١م.

حلية الكميت، للنواجى:

محمد بن حسن بن على (ت٨٥٩) ط المكتبة العلامية، القاهرة، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

حل العقال، لابن قضيب البان:

السيد عبد الله بن محمد الحجازى (ت١٠٩٦هـ)، منشور مع كتاب: تفريح المهج بتلويح الفرج، ط الأدبية، القاهرة، ١٣١٧هـ.

الحماسة الشجرية، لابن حمزة العلوى:

هبة الله بن على (ت٥٤٢) تحقيق: عبد المعين الملوحى وأسماء الحمصى، ط دمشق، ١٩٧٠م.

الدر الفريد وبيت القصيد، لمحمد بن أيدمر (ت ٧١٠):

سلسلة عيون التراث، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، طبع بالتصوير عن بعض المخطوطات، فرانكفورت، جمهورية ألمانيا الاتحادية، ١٤٠٨- ١٤٠٩هـ/١٩٨٨-١٩٨٩م.

ديوان أبى تمام:

حبيب بن أوس (ت٢٣١) تحقيق: محمد عبده عزام، ط٣، دار المعارف، مصر.

ديوان ابن الرومى:

على بن العباس بن جريج (ت٢٨٣) تحقيق: د. حسين نصار، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.

ديوان المعانى، لأبى هلال العسكرى:

الحسن بن عبد الله (ت٣٩٥) ط القدسى، ١٣٥٢هـ.

زهر الآداب، للحصرى القيروانى:

إبراهيم بن على (ت ٤٥٣) نشر: صلاح الدين الهوارى، ط المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

سمط اللآلى، لأبى عبيد البكرى الأونبى:

تحقيق: عبد العزيز الميمنى، ط لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٤هـ/١٩٣٦م.

صبح الأعشى، للقلقشندى:

أحمد بن على (ت٨٢١) ط الأميرية، القاهرة، ١٩١٣-١٩١٧م.

صلة تاريخ الطبرى:

لعريب بن سعد القرطبى (ت٣٦٩) (ضمن كتاب: ذيول تاريخ الطبرى) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، القاهرة.

العقد الفريد، لابن عبد ربه:

أحمد بن محمد (ت٣٢٧) تحقيق: أحمد أمين وزميليه، سلسلة الذخائر ١١١-١١٧، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

عيار الشعر، لابن طباطبا العلوى:

أبوالحسن محمد بن أحمد (ت٣٢٢) تحقيق: عبد العزيز المانع، ط المدنى، القاهرة، بدون تاريخ.

الفهرست، لابن النديم:

محمد بن إسحاق (ت٣٨٣) ط الرحمانية، القاهرة، ١٣٤٨هـ (وله طبعات أخرى يشار إليها عند الضرورة: - ط الاستقامة، د. ت. - ط طهران، تحقيق: رضا تجدد، ١٩٧٣م - ط دار الإشعاع، القاهرة، ١٩٩١م، تحقيق: شعبان خليفة ووليد محمد العوزه).

الكامل، لابن الأثير عز الدين:

على بن محمد (ت٦٣٠) ط المنيرية، القاهرة، ١٣٥٣هـ.

الكناية والتعريض، للثعالبى:

منشور مع كتاب: المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء للجرجانى، نشر: السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى، ط السعادة، القاهرة، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

لسان العرب، لابن منظور:

جمال الدين محمد بن جلال الدين (ت٧١١) ط بولاق، القاهرة، ١٣٠٠-١٣٠٧هـ.

اللطائف والظرائف، للمقدسى:

أبى نصر أحمد بن عبد الرازق، ط الميمنية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

المحاسن والمساوى، للبيهقى:

إبراهيم بن محمد (كان حيًا قبل ٣٢٠) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦١ م.

محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب:

الأصفهانى، حسين بن محمد (ت٥٠٢) ط الشرفية، ١٣٢٦هـ.

المحب والمحبوب والمشموم والمشروب:

للسرىّ بن أحمد الرفاء (ت٣٦٢) تحقيق: مصباح غلاونجى وماجد حسن الذهبى، ط دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦-١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦-١٩٨٧م.

المختار من شعر بشار، للخالديين:

أبى بكر محمد (ت نحو٣٨٠) وأبى عثمان سعيد (ت٣٩١) ابنى هاشم، اعتناء: محمد بدر الدين العلوى، ط لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٣٤م.

المرقصات والمطربات، لابن سعيد المغربى:

على بن موسى (ت٦٨٥) ط جمعية المعارف، ١٢٨٦هـ.

مروج الذهب، للمسعودى:

على بن الحسين (ت٣٤٦) ط دار الأندلس، بيروت، د. ت.

مصارع العشاق، لابن السرَّاج:

جعفر بن أحمد (ت٥٠٠) تحقيق: أحمد يوسف نجاتى وأحمد مرسى مشالى، ط١، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.

معجم الأدباء، للحموى:

ياقوت بن عبد الله (ت٦٢٦) ط دار المأمون، القاهرة، ١٩٣٦م.

معجم البلدان، للحموى:

تحقيق: فريد عبد العزيز الجندى، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

المقتطف من أزاهر الطرف، لابن سعيد المغربى:

تحقيق: د. سيد حنفى حسنين، سلسلة الذخائر (١٢٥)، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

المنتحل، للثعالبى:

نشر: أحمد أبى على، ط التجارية، الإسكندرية، ١٣١٩هـ/١٩٠١م.

المنتخب والمختار فى النوادر والأشعار، لابن منظور:

تحقيق: عبد الرزاق حسين، ط دار عمار، عمان، الأردن، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

من غاب عنه المطرب، للثعالبى:

تحقيق: يونس أحمد السامرائى، ط عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

منية الراضى برسائل القاضى:

للهروى أبى أحمد منصور بن محمد (ت٤٤٠) تحقيق: محمد يونس عبد العال، ط دار حراء، المنيا، ١٩٨٨ م.

الموشى، للوشاء:

محمد بن إسحاق بن يحيى (ت٣٢٥) تحقيق: كمال مصطفى، ط٢، الاعتماد، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، للتنوخى:

أبى على المحسن بن على بن محمد (ت٣٨٤) تحقيق: عبود الشالجى، ط دار صادر، بيروت، ١٣٩١-١٣٩٣هـ/١٩٧١-١٩٧٣م.

نهاية الأرب، للنويرى:

أحمد بن عبد الوهاب بن محمد (ت ٧٣٣) ط دار الكتب المصرية، ١٩٢٩-١٩٥٥م.

الوافى بالوفيات، للصفدى:

خليل بن أيبك (ت٧٦٤) ط فيسبادن، ١٩٣١-٢٠٠٤م.

الوزراء أو تحفة الأمراء فى تاريخ الوزراء، للصابى:

الهلال بن المحسّن (ت٤٤٨) تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨م.

وفيات الأعيان، لابن خلكان:

أحمد بن محمد بن أبى بكر (ت٦٨١) تحقيق: إحسان عباس، ط دار صادر بيروت، ١٩٧٢م.

يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر، للثعالبى:

تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، ط القاهرة، ١٩٤٧م.

عروض ونقد

"إِعْرابُ القِراءاتِ الشَّوَاذِ" للعُكْبَرِي
عَرْضٌ ونَقْدٌ

د.صلاح عبد المعز العشيري(*)

الحمد لله الذي نوّر بكتابه القلوب، وأنزله في أوْجز لفظ وأعْجز أُسْلوب، فأعيتْ بلاغتُه البلغاءَ، وأعجزتْ حكمتُه الحُكماءَ، وأبْكمتْ فصاحتُه الخطباءَ. والصّلاةُ والسّلامُ على المُصْطفى المُخْتار، خَاتِمِ الأنبياء وسيِّد المُرْسلين، اللهمّ صلِّ وسلِّم وبارك عليْه وعلى آله وأصحابه وكلِّ مَنْ دعا بدعوته واهتدى بهديه إلى يوم الدين والجزاء، ثُمّ أمّا بعد؛

فإنَّ القراءات القرآنيّةَ من العلوم التي ينبغي الاعتمادُ عليها في دراسة العربية الفصحى بمستوياتها: الصوتيّة والصرفية والنحوية، ولا فرق في ذلك بين كوْن القراءة من السَّبْعة أو من العَشْرة أو مما اصطلح على تسميته بالقراءات الشاذة؛ لأن هذه القراءات على اختلاف رواياتها سجل دقيقٌ لمَا كان يجري على لسان العرب الفصحاء. والقراءاتُ الشاذة لا تقلُّ أهمية في ذلك عن القراءة السبعيّة أو العشريّة، فهذه الشواذ لم توصف بالشذوذ لضعف روايتها أو ضعف وجهها في العربية، بل إنَّ هذا الضرب من القراءة - كما يقول ابن جني - : "نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالروايات من أمامه ووراءه، ولعله - أو كثيرًا منه - مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه"(١).

ويرجع تاريخ الشذوذ في قراءة القرآن الكريم "إلى وجود مصحف إمام، فبمجرد وجود هذا المصحف وُسمت القراءاتُ الأخرى المخالفة بسمة الخروج عن رسمه والشذوذ عن نصّه، وقد لا يكون مصطلح (الشذوذ) عُرف وقنّن، ولكنَّ إحساسَ الناس به بدأ يتجسّد شيئًا فشيئًا تبعًا لنجاح تنفيذ القرار العثماني واطّراده في الأمصار"(٢).

(*) مدرس النحو والصرف والعروض بكلّية دار العلوم - جامعة الفيوم.

(١) ابن جني: "المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها"، تحقيق: علي النجدي ناصف،وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،١٣٨٦هـ. ج١/٣٢.

(٢) عبد الصبور شاهين: "تاريخ القرآن". القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية،١٩٩١م. ص١٤١.

ومعني ذلك أنّ مقياسَ رَسْمِ المصحف كان هو الأساس في الحكم على القراءة بالصحة أو الشذوذ بعد ثبوت صحة نقلها بالطبع؛ لأنه إذا لم يصح سندُها لما كانت شاذة، بل تكون مردودة، حتى إذا وافقت رسم المصحف.

ويحدد نافع بن أبي نعيم (ت ١٦٩هـ) معنى آخر للشذوذ في أثناء حديثه عن مَنْهجه في اختيار قراءته، فيقول: "قرأتُ على سبعين من التابعين، فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شذ فيه واحدٌ تركتُه، حتى ألفت هذه القراءة"[١].

"فهذا نصٌ يفصل فصلاً تامًا بين المقبول في نظر نافع والشاذ الذي تركه على أساس من الرواية ومدى صدقها باجتماع الناس عليها أو انفراد أحدهم بها، فمثل هذه المفردات رواياتٌ آحاد أو حروف تُروى ولا يُقرأ بها في نظر نافع، ولقد تكون صحيحة الرواية لدى غيره من القراء، فتدخل ضمن قراءته"[٢].

وقد ظل مقياسُ رسم المصحف لفترة طويلة هو الفيصل في الحكم على قراءة مَا بالصحة أو بالشذوذ حتى عصر ابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ)[٣]، حيث قام بتحديد القراءات الصحيحة في سبع قراءات فقط، وأصبحت القراءة الشاذة هي التي تخرج عن السبعة التي حددها ابن مجاهد.

والحقُّ أن ابن مجاهد نفسَه هو الذي أصَّل هذه الفكرة، وساعد على انتشارها؛ فقد ألّف كتابًا في شواذ القراءة ذكر فيه ما سوى السبع، وكان هذا الكتاب معتمدَ ابن جني في "المحتسب"؛ حيث جعل ابن جني القراءات ضربين: "ضربًا اجتمع عليه أكثرُ قرّاء الأمصار، وهو ما أودعه أبو بكر أحمد بن موسى ابن مجاهد - رحمه الله - كتابه الموسوم بقراءات السبعة، وهو بشهرته غانٍ عن تحديده. وضربًا تعدّى ذلك، فسماه أهل زماننا شاذا، أي خارجًا عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها"[٤].

---

(١) مكي بن أبي طالب : "الإبانة عن معاني القراءات"،تحقيق: محيي الدين رمضان. ط١ .دار المأمون للتراث، ١٩٧٩م. ص٣٨ ؛ وانظر:ابن مجاهد: "السبعة في القراءات"، تحقيق: شوقي ضيف. ط٣ .القاهرة: دار المعارف (د.ت) . ص٦١-٦٢.

(٢) عبد الصبور شاهين: "تاريخ القرآن"، ص ٢١٨.

(٣) غانم قدوري الحَمَد: رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية. ط١ .بغداد: اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، ١٩٨٢. ص٦٥٧-٦٥٨.

(٤) ابن جني :"المحتسب"، ج١/٣٢.

ومع أنَّ مفهومَ القراءة الشاذة قد أصبح على يد ابن مجاهد وتلاميذه كلُّ ما خرج عن السبعة، فإنَّ مقياسَ الرسم العثماني قد عاد مرةً أخرى، وظهرت عدةُ آراءٍ للعلماء حول مفهومِ القراءة الشاذة:

الرأي الأول: أنَّ القراءةَ الشاذة هي التي تخالف رسمَ المصحف العثماني وإن صح سندها ووافقت العربية، وهو رأي مكي بن أبي طالب[1].

الرأي الثاني: أنَّ القراءةَ الشاذة هي التي لم يصحّ سندُها، وهو رأيٌ للسيوطي[2]. وهذا الرأي في الواقع لا ينطبق على القراءات الشاذة؛ إذ لو فقد ركنُ النقل فلا تسمّى القراءةُ شاذة، بل مكذوبة يكفر متعمّدُها[3]، وقد بيّنَ مكي أنّ ما نقله غيرُ ثقة لا يقبل وإنْ وافق خط المصْحف[4].

الرأي الثالث: الشاذ هو ما صحّ نقلُه في الآحاد وإن كان موافقًا للعربية وخط المصحف، وهذا على رأي مَن اشترط التواترَ لصحّة القراءة وعدم الاكتفاء بصحة السند، حيث قالوا: "إنَّ القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأنَّ ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن"[5]، ولعل هذا يذكّرنا بقول نافع الذي نقلناه من قبل: "وما شذ فيه واحدٌ تركتُه".

وقد ردَّ كثيرٌ من العلماء قوْل من اشترط التواتر في القراءة. يقول الزركشي: "والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبع، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر؛ فإنَّ إسنادَ الأئمة السبعة بهذه القراءات السبع موجودٌ في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة، وهذا شيءٌ موجودٌ في كتبهم"[6]. كما ينتقد ابن الجزري هذا الرأي قائلاً: "وهذا مما لا يخفى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره"[7]. فهما بذلك يريان وجوبَ صحّة السند فقط.

---

(١) مكي بن أبي طالب: الإبانة عن معاني القراءات. ص ٣٩- ٤٠.

(٢) السيوطي: "الإتقان في علوم القرآن". ط١. نشر مصطفى البابي الحلبي،١٩٧٨م. ج١/١٠٢.

(٣) ابن الجزري: "منجد المقرئين ومرشد الطالبين". القاهرة: دار زاهد القدسي (د.ت)، ص١٧

(٤) مكي بن أبي طالب، "الإبانة"، ص٤٠.

(٥) ابن الجزري: "النشر في القراءات العشر"، تصحيح: علي محمد الضباع. بيروت: دار الكتب العلمية(د.ت)، ج١/١٣.

(٦) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مكتبة دار التراث (د.ت)، ج١/٣١٩.

(٧) ابن الجزري: "النشر"، ج١/١٣.

الرأي الرابع: الشاذُ هو ما خالف أحدَ أركانِ القراءة الصحيحة، وهي: صحةُ السند، وموافقة العربية ولو بوجه، وموافقة أحد المصاحفَ العثمانية ولو احتمالاً، سواء أكانت عن السبعة أم عمّن هو أكبر منهم. وهو ما ذهب إليه جماعة من الأئمة المتقدّمين ونصَّ عليه ابن الجزري وغيره[١].

وينبغي أنْ نعلمَ أن القراءات الشاذةَ لا تُرَادفُ شواذَّ القواعد؛ لأن القراءات الشاذةَ مصدرٌ أصيل من مصادر التقعيد اللغوَي، بحيث تُستمدُّ منها القواعد والقوانين، بل إنَّ بعضَ العلماء يذهبُ إلى أنَّ هذه القراءات "إنما نقلها مَنْ نقلها من العلماء لفوائدَ، منها ما يتعلق بعلم العربية لاَ القراءة بها. هذا طريقٍ من استقام سبيله"[٢].

ومعني هذا أنه يجوز الإحتجاجُ بها في مسائل العربية، وقد أكّدَ هذا كثيرٌ من العلماء. يقول السيوطي: "أمّا القرآنُ فكلٍ ما ورد أنه قرىء به جَازَ الاحتجاجُ به في العربية، سواء [أكان] متواترًا، أمْ آحادًا، أمْ شَاذًا. وقد أطبقَ الناسُ على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياسًا معروفا، بل ولو خالفته يُحْتجُّ بها في مثْل الوارد بعينه، ولا يُقَاسُ عليه، نحو: استحوذ ويأبى، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافًا بين النحاة"[٣].

وقدْ دَافعَ ابنُ جني عن القراءات الشاذة دفاعًا قويًّا أراد فيه أن يبيّنَ وجهَ قوّة هذا الشاذ، "وأنه ضاربٌ في صحة الرواية بجرانه، آخذ من سمت العربية مهلة ميدانه لئلا يرى مرىً أنّ العدولَ عنه إنما هو غضٌّ منه، أو تُهمَة له"[٤].

وقد اهتمَّ النحويون واللغويون بالاحتجاج للقراءات القرآنية، وأفردوا فيه كتبًا: ككتاب "الحجة"، لأبي على الفارسي، وكتاب "الكشف"، لمكي بن أبي طالب، و"الحجة" لابن خالويه، و"إعراب القراءات السبع وعللها"، لابن خالويه... وغيرها. كما صنّفوا في توجيه القراءات الشاذة، غير أنه لم يصلنا مما أُلف في الاحتجاج للشاذ غير "المحتسب"، لابن جني، و"إعرابَ القراءات الشواذ"، للعُكبري، وهو أوْسعُ من كتاب "المحتسب" في كمّ القراءات التي ذكرها وقام بتوجيهها، إلا أن تعليقاته وتوجيهاته أبسط وأوجزُ من تعليقات ابن جني.

---

(١) الزركشي: "البرهان في علوم القرآن"، ج١/٣٣١؛ وابن الجزري: "النشر في القراءات العشر"، ج١/٩.

(٢) الزركشي: "البرهان"، ج١/٣٣٢.

(٣) السيوطي: "الاقتراح في علم أصول النحو"، تحقيق: أحمد محمد قاسم. ط١. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٦. ص٤٨.

(٤) ابن جني: "المحتسب"، ج١/٣٢-٣٣.

ومنْ هُنا تَأْتِي أهميةُ تحقيقِ هذا الكتاب وإخراجه للنور، وخيرًا فعل الدكتور محمد السيد أحمد عَزوز حينَما وقع اختيارُهُ على هذا السّفر العظَيم لتحقيقه. والحقُّ أنه بذل جهدًا كبيرًا في التحقيق من خلال حشده لهذا الكمّ الهائل منَ المصادرِ والاستشهاد به أو الائتناس به في نسبة كلِ قراءة لأصحابها، أو لتَدعيم التوجيه الذَي يذكره العُكبري. لكنَّ تحقيقَه هذا لم يخل من بعض الهَنات الَّتي تشوبَ هذا العمل، والتي تصل في بعض المواضع إلى أخطاء جسيمة لا يمكن أن يُتسامح فيها.

وقد توثقت صلتي بهذا الكتاب منذ خمس سنوات تقريبًا، حيث كنتُ أعملُ ضمن فريق عمل في تحرير المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته تحت رئاسة الأستاذ الدكتور أحمد مختار عمر، رحمه الله، فكنتُ أقوم - مع زملائي - بجَمْع القراءات من مصادرها ثم تحديد معانيها من كتب التفسير المختلفة، وكانَ هذا الكتابُ ضمْنَ مصادر المعجم، وكنّا دائمي البحث فيه عن أوجه القراءة التي انفرد بذكرها، وعن معاني هذه القراءات، بجانب الائتناس به في معرفة معاني القراءات التي اشترك مع غيره في ذكرها. وكثيرًا ما كنتُ أنظرُ إلى تعليقات المحقق التي ذكرها في الهامش للائتناس بمصادره التي يذكرها حول قراءة ما، فإذا بي تقعُ عيني على كثير من الأخطاء التي نشأ بعضها - فيما أعتقد - عن عدم الدقة، وبعضها عن السرعة في إخراج الكتاب. وهذه الأخطاءُ ما كان ينبغي لكتاب مثل هذا أن توجدَ فيه؛ لأهميته وقيمته التي تجعل كل دارس للقراءات - وبخاصة الشاذة - يرجع إليه ويُفيد منه، وقد يقتبس منه كذلك فينساق وراء هذه الأخطاء دون التحقق منها، خاصة أنّ كثيرًا من تلك الأخطاء لا يبين إلا عند الرجوع إلى المصادر الأصلية التي رجع إليها المحقق كما سنرى.

وقد اقتصرت في هذه الملاحظات على مقدّمة المحقق التي جاءت في ستين صفحة، وعلى تحقيق سورتيْ الفاتحة والبقرة من النصّ المحقق، وقد شغلتا ثماني عشرة ومئتي صفحة من الكتاب، ولم أخرج عن هذا إلا في ملاحظة واحدة تتبعتها ونظائرها في الكتاب كله لأهميتها.

والملاحظة الأولى من هذه الملاحظات تخصُّ مقدمة المحقق، وباقي الملاحظات من نصيب النص المحقق.

الملاحظة الأولى: لم يُشر المحقّقُ إلى معنى كلمتي (إعراب) و(شواذ) الواردتين في عنوان الكتاب والمراد بهما عند العُكبري مع حاجة ذلك إلى البيان؛ لأن العُكبري أراد بكل منهما معنىً أعمّ وأشمل من معناهما الخاص المشهور. وقد ذكرنا معنى الشاذ وتطور مفهومه في مدخل هذا

البحث. وقد نصَّ العُكبري في مقدمته أن كتابه هذا "يشتمل على تعليل القراءات الشاذة الخارجة عن قراءة العشرة المشهورين"[١]، فحدّدَ مفهومَه للشاذ بأنه ما سوى قراءة العشرة المشهورين، وكان ينبغي على المحقق أنْ يشير إلى هذا.

وأما مصطلح (إعراب) فلَم يُرد به العُكبري - كذلك - معناه المشهور لدى النحويين من أنه "تغيُّر في الكلمة لعامل"[٢]. أو هو "الأثر الذي يجلبه العامل في آخر الكلمة"[٣]. وإنما أراد بالإعراب كل ما يتعلق بالكشف عن المعنى، أوكل ما يؤدي إلى فهم النصّ من خلال التّحليل اللغوي العام الذي يشمل مباحثَ في الأصوات أو الصّرف أو النّحو، بجانب تحديد معنى الكلمة ودلالتها متى لزم الأمر.

الملاحظة الثانية: تتعلق بخطأ جسيم وقع فيه المحقّق، وقد نشأ هذا الخطأ من اعتقاد المحقّق بأنّ العُكبري كان يقرأ برواية حَفْص عن عَاصم التي نقرأ بها اليوم، وليس هذا بصحيح؛ فلم يكن العُكبري – كما يدل كتابه – يقرأ بهذه الرواية، وإنما كانت قراءته تنحصرُ فيما يبدو بين قراءتيْ أبي عمرو وابن كثير، وإن كانت لأبي عمرو أقربُ كما سنرى، ولعل مما يرجّح ذلك هذين النصين:

أ- يقول العُكبري: "قوله تعالى: ﴿ تفدُوهم ﴾[البقرة٨٥] بالفتح من غير ألف، ويُقرأ (تفادوهم) وماضيه (فادى)، وهو من باب المفاعلة الواقعة من اثنين، لأن الفداء يكون بالبدل والقبول"[٤]. فالأصل عند العُكبري - كما هو واضح - قراءة (تفدُوهم)، ولذا ذكرها أولاً ولم يوجهها، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وحمزة، في حين ذكر قراءة (تفادوهم) بعد ذلك، وقام بتوجيهها وهي قراءة عاصم ونافع والكسائي.

ب- يقول العُكبري : "قوله تعالى: ﴿ أو نَنسأها ﴾[البقرة١٠٦] يقرأ بالألف، وفيه وجهان: أحدهما: أنه ليّنَ الهمزة، والثاني: أنه أراد تركها، ويقرأ بضم النون وكسر السين من غير همز، وفي الوجهان"[٥]. فالأصل عنده قراءة (ننسأها)، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو[٦].

---

(١) العُكبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/٨٣.

(٢) ابن هشام الأنصاري: "شرح اللمحة البدرية في علم العربية لأبي حيان الأندلسي"، تحقيق:صلاح رواي. ط١. القاهرة: مطبعة المدني(د.ت)، ج١/٦٩.

(٣) السابق، نفسه.

(٤) العُكبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/١٨٦.

(٥) العكبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج ١/١٩٧.

(٦) ابن مجاهد،أبا بكر أحمد بن موسى: "السبعة في القراءات"، تحقيق: شوقي ضيف. ط٣. القاهرة : دار المعارف(د.ت)، ص ١٦٨.

ومن هذين النصّيْن يتضح أن القراءةَ الأصل لدى العُكْبري تنحصر بين قراءة ابن كثير وقراءة أبي عمرو، ولعل ما يلي من قراءات يُبيّن أنه كان يقرأ بقراءة أبي عمرو، لكن اعتقاد المحقق - خطأ - أن العُكْبري كان يقرأ برواية حفص عن عاصم أدّى به إلى تعديل النص الأصلي لدى العُكْبري وتغييره بحسب اعتقاده، وفيما يلي ثلاثة نماذج تبيّن هذا:

١- ذكر العُكْبري قوله تعالى: ﴿ملك يوم الدين﴾[الفاتحة٤]، وقد كُتبت في الأصل المخطوط (ملك) بغير ألف، لكن المحقق كتبها في المطبوع (مالك يوم الدين) بالألف[1]، ولم يُشر في الهامش أنها في الأصل (ملك) ظنًا منه أنه أثبت الصواب وأنه لا يحتاج إلى تعليق، وليس هذا بصحيح؛ فالقراءةُ الأصلُ عند العُكْبري هي قراءة (ملك) بغير ألف، وهي قراءة حمزة وأبي عمرو وابن كثير وابن عامر من السبعة[2]، والدليلُ على ذلك من كلام العُكْبري نفسه: "قوله تعالى: (ملك يوم الدين) يُقرأ بنصب الكاف [أي: ملكَ]، وكذلك قرأ بعضهم: (مالك) و(مليك)"[3]. أي: وكذلك قرأ بعضهم: (مالكَ) بالنصب، و(مليكَ) بالنصب. فذكرُه قراءة (مالك) بالنصب يدل على أن المذكور أولاً ليس قراءة (مالك) وإنما (ملك) وإلا كان تكرارًا.

٢- في [ج٢/١٤٧] يقول العُكْبري: "قوله تعالى: ﴿معاجزين﴾[الحج٥١] يُقرأ بإسكان العين مخففًا، منْ: أعْجزني"، ويعلقُ المحقق بقوله: "كتبها في الأصل المصوّر (معجّزين)، والصواب ما أثبتناه من المصحف الشريف"، وما ظنّه المحقق صوابًا ليس كذلك؛ فقد قرأ ابنُ كثير وأبو عمرو: (معجّزين) بغير ألف مشدّدًا[4]، ومن ثَمّ كانت هي الأصل عند العُكْبري، ويدل على ذلك أيضًا أمران:

الأول: أن العُكْبري ذكر بعد ذلك قراءة (معاجزين) بالألف، وقام بتوجيهها[5].

والثاني: أن العُكبري إذا كان يقصد (معاجزين) كما يقول المحقق لكان قد ذكر بعد ذلك قراءة (معجّزين) وهو ما لم يفعله العُكْبري لأنها الأصل عنده.

(١) العُكْبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/٩١.

(٢) ابن مجاهد: "السبعة في القراءات"، ص١٠٤.

(٣) العُكْبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/٩١.

(٤) ابن مجاهد: "السبعة في القراءات"، ص ٤٣٩.

(٥) العُكْبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج ٢/١٤٧-١٤٨.

٣- في [ج٢/٢٨٩] يقول العُكْبري: "قوله تعالى: ﴿ولا تصعّر﴾ [لقمان١٨] يُقْرأ بضمّ التاء وسكون الصاد مخففًا، وماضيه أَصْعرَ خدَّه". ويذكر المحقّق في [هامش١] أن العُكبري كتبها في الأصل (تصاعر) فعدّلها المحقق - بغير وجه حق - إلى (تصعّر) كما في المصحف الشريف. وأقول: بغير وجه حق؛ لأنّ قراءة (تصاعر) هي قراءة أبي عمرو وحمزة ونافع والكسائي[1]. فهي إذاً تمثّل الأصل لدى العُكْبري، ولعلها تدل على أن قراءة العُكبري كقراءة أبي عمرو.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بعدم الدقة في النقل عن مصادر القراءات، ويكثُر هذا خاصة عندما يكون للقراءة أكثر من وجه قرئت به فيحدث بعض الخلط لدى المحقّق، وفيما يلي بعض النماذج لهذا الخلط:

١-في قوله تعالى: ﴿عليهم﴾ [الفاتحة٧] ذكر العُكْبري عشرة وجوه، وقد حدث خلطٌ لدى المحقّق في ثلاثة أوجه منها، هي: الثاني والثالث والتاسع على النحو الآتي:

الوجه الثاني: (عليهِمُ) بكسر الهاء وضم الميم من غير إشباع، ذكر المحقّق [ج١/١٠٠ هامش٢] أنها منسوبة في "البحر المحيط" للأعرج والخفاف عن أبي عمرو، وليس هذا بصحيح؛ لأن هذه القراءة لم تنسب لقارئ أصلاً في البحر المحيط، والذي في البحر: ". . . . وكسر الهاء وضم الميم بغير واو، وضمّ الهاء والميم وواو بعدها، وهي قراءة الأعرج والخفاف عن أبي عمرو"[2]. فالمنسوبُ للأعرج والخَفاف هي قراءة (عليهُمُو) بضم الهاء والميم مع الإشباع. وعندما ذكر العُكْبري هذه القراءة (عليهُمُو) - وهي الوجه الثامن عنده - لم يذكر المحقق أنها منسوبة في "البحر" للأعرج والخفاف[3].

الوجه الثالث: (عليهِمُو) بكسر الهاء وضم الميم مع الإشباع، ذكر المحقّق [ج١/١٠٠ هامش ٣] أنها في "مختصر ابن خالويه" للحسن البصري وعمرو بن فائد، وهذا غير صحيح؛ لأن المنسوب لهذين القارئين في "المختصر": (عليهِمِ) بكسر الهاء والميم، أمّا قراءة (عليهِمُو) فلم ترد عند ابن خالويه أصلاً في شواذ سورة الفاتحة[4].

---

(١) ابن مجاهد: "السبعة في القراءات"، ص٥١٣.

(٢) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط في التفسير"، بعناية الشيخ عرفات العشا حسونة. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م. ج١/٤.

(٣) العُكبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/١٠١ مع هامش١.

(٤) ابن خالويه: "مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع". القاهرة: مكتبة المتنبي(د.ت). ص٩.

الوجه التاسع: (عليهُم) بضم الهاء وكسر الميم من غير إشباع، ذكر المحقق [ج١/١٠١ هامش ٢] أنها في "البحر المحيط" للأعرج والخفاف عن أبي عمرو، وهذا غير صحيح؛ لأن هذه القراءة وردت في "البحر" غير منسوبة لقارئٍ معين[١].

٢- في قوله تعالى: ﴿أَوَ كلمَا عَاهَدُوا عَهْدًا . . . . ﴾ [البقرة ١٠٠] ذكر العُكبري في (عاهدوا) ثلاث قراءات أخرى، هي: (عُوهِدوا ـ عَهَدوا بفتح العين والهاء ـ عَهِدوا بكسر الهاء)[٢]، وقد ذكر المحقق أن قراءة (عَهِدوا) بكسر الهاء منسوبة لأبي السمال في "مختصر ابن خالويه" [ج١/١٩٠ هامش١]، وهذا غير صحيح؛ لأن المنسوب لأبي السمال في "المختصر" هي قراءة (عَهَدوا) بفتح الهاء[٣].

٣- ذكر العُكبري في [ج١/١٩٧-١٩٨] أوجهَ القراءات في قوله تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة ١٠٦]، فذكر قراءة (تنساها) بالتاء، وقال: "وفيه الهمز وإسقاطه"، أي: (تنساها) و(تنسأها)، ثُمّ قال: "ويُقرأ كذلك إلا أنه على ما لم يسم فاعله"، وذلك يقتضي أن يكون قرِيء: (تُنساها) و(تُنسَأها)، وقد نسبت الأولى في "البحر المحيط" لسعيد بن المسيب والثانية لأبي حيوة[٤]، لكن المحقق علّق على قول العُكبري الأخير بما يلي: "في مختصر ابن خالويه: (أو تُنسها) لم يسم فاعله سعيد بن المسيب، وهي كذلك في "البحر المحيط"، وأضاف في "المحتسب" الضحاك. . ." [ج١/ ١٩٨ هامش٤]. وهذا التعليق الذي ذكره المحقق يشتمل على خطأين، هما:

أن المذكور في "البحر المحيط" غير ما ذكره المحقق كما رأينا.

أن القراءة المنسوبة في "مختصر ابن خالويه" و"المحتسب" لسعيد بن المسيب هي (تُنسَها) بالتاء المضمومة على ما لم يسم فاعله لا بالنون كما نقل المحقق، وهي بدون ألف على كل حال، ومن ثَمّ فهي غير القراءة التي ذكرها العُكبري أصلاً.

٤- في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة١٨٤] ذكر العُكْبري في (يطيقونه) عدة قراءات، منها قراءة: (يُطَيَّقونه) بضم الياء وفتح الطاء وبياء مفتوحة مشددة [ج١ /٢٣٢]. وكان تعليقُ المحقق عليها كما يلي: "في مختصر ابن خالويه: ابن عباس، وفي المحتسب:

---

(١) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط"، ج١/٤٧.

(٢) العُكبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/١٩٠ – ١٩١.

(٣) ابن خالويه: "مختصر في شواذ القرآن"، ص ١٦.

(٤) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط"، ج١/٥٥٠.

ابن عباس بخلاف، ونُسبت إليه في تفسير القرطبي ولكنها بفتح الياء. . ."[ج١/٢٣٢ هامش١].
هذا جزء من تعليق المحقق على القراءة المذكورة، وكل ما ورد به غير صحيح فالوارد في "مختصر ابن خالويه" قراءة (يُطيّقونه) بتشديد الياء وكسرها هكذا نصّ ابن خالويه[١]، وكذلك في "المحتسب"[٢]، أما في "تفسير القرطبي" فالوارد قراءة (يَطَّيَّقونه) بفتح الياء وتشديد الطاء والياء مفتوحتين[٣].

٥- في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ [البقرة١٨٦] ذكر العُكبري قراءة (عبادِيَ) بفتح الياء [ج١/٢٣٤]، وذكر المحقق في [هامش٤] أنها في "مختصر ابن خالويه" لنعيم بن ميسرة، وهذه القراءة غير موجودة في "مختصر ابن خالويه"، والوارد فيه قراءة (عباد) بغير ياء، ونسبها ابن خالويه لنعيم بن ميسرة[٤]، وقد ذكر العُكبري هذه القراءة بحذف الياء بعد ذلك، وكان تعليق المحقق عليها أنه لم يجدها فيما بين يديه من مصادر[ج١/٣٤ هامش٥]، وهي لنعيم بن ميسرة كما نصّ ابن خالويه.

٦- في قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة٤٠] ذكر العُكبري قراءة (اذكروا) بذال مشددة [ج١ /١٥٤]، وذكر المحقق في [هامش٧] أنها لابن مسعود كما في "معاني القرآن" للفراء، وليحيى بن وثاب كما في "مختصر ابن خالويه"، والذي نسبه الفراء وابن خالويه هو قراءة (ادَّكروا) بالدال المهملة لا بالذال المعجمة[٥]. ثم استشهد العُكبري على هذه القراءة بقوله تعالى: "فَهَل مِن مُّذَّكِر"[القمر١٥] ولم يشر إلى أن هذه قراءة قتادة كما في "البحر المحيط"[٦].

٧- في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ﴾ [البقرة٦٧] ذكر العُكبري قراءة(هُزَوًا) بفتح الزاي وواو بعدها [ج١/١٧٢]، وذكر المحقق أنها قراءة حفص، وهذا غير صحيح؛ لأن رواية حفص (هُزُوًا) بضم الزاي وواو بعدها [٧].

(١) ابن خالويه: "المختصر"، ص١٩
(٢) "المحتسب"، ج١/١١٨.
(٣) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: "الجامع لأحكام القرآن". دار الشعب(د.ت). ص٦٦٣.
(٤) ابن خالويه: "المختصر"، ص ١٩.
(٥) الفراء: "معاني القرآن"، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي،ومحمد علي النجار،وآخرين. القاهرة: دار السرور(د.ت). ج١/٢٨-٢٩؛ وابن خالويه: مختصر في شواذ القرآن، ص١٢.
(٦) ج ١٠/٤٠.
(٧) ابن مجاهد: "السبعة في القراءات"، ص١٥٩؛ وأبا حيان الأندلسي:البحر المحيط ج١/٤٠٤.

٨- في قولـه تعـالى: ﴿ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [البقرة٢٣٣] ذكر العُكْبري قراءة (لا يُكلِّف نفسًا) بالياء في (تكلف) على تسمية الفاعل ونصب (نفسًا) [ج١/٢٥١]، وعلق المحقق عليها بقوله: "انظر: البحر ٢/٢١٤". لكنّ هذه القراءة غير موجودة في "البحر المحيط"[1].

الملاحظة الرابعة: يقتطع المحقّق بعض العبارات من المصادر ويدوّنها في تحقيقه دون أن يكون لها معنىً مكتمل، ويتضح ذلك من النموذجين الآتيين:

أ. يقول العُكبري في تخريج قراءة (مَنْ) في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة]: "ولا يجوز أن يكون(مَن) بمعنى الذي؛ لأن قبلها(الذين)، وإذا وقعت (الذي) في صلة (الذي) احتاجا إلى عائدين"[ج١/١٣٥]. فيعلق المحققُ بقوله في [هامش٦]: "في البحر١/٩٥: إذا أُكد الموصول أن تكرر مع صلته؛ لأنها من كماله". وصحّة العبارة وكمالها كما في "البحر": "القياس إذا أُكد الموصول أن تكرره مع صلته؛ لأنها من كماله"[2].

ب. يقول العُكبري في تخريج ﴿ هُدَيَّ ﴾ [البقرة٣٨]، و﴿ عَصَيَّ ﴾ [طه١٨]، و﴿ مَثْوَيَّ ﴾ [يوسف ٢٣] بغير ألف وتشديد الياء "والوجه فيه: أنه قلب الألف ياء وأدغمها في الياء الأخرى، كما فعلوا ذلك في: عليَّ وإليَّ "[ج١/١٥٢-١٥٣]. ويعلق المحقق على العبارة الأخيرة بقوله: "في معاني القرآن للأخفش[١/٢٣٦]: وأما قوله: . . . ﴿ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴾ [الحجر١٥/٤١] و﴿ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ ﴾ [آل عمران٣٥٥]، فلما حركت بالإضافة لسكون ما قبلها وجعل الحرف الذي قبلها ياء ولم يقل (علاي) . . . "[ج١/١٥٣ هامش٢].

والنصُّ المنقول عن الأخفش بهذه الطريقة مبتورٌ، ويشتمل على بعض الأخطاء الإملائية التي تجعل النصَّ مُلبسًا. وصحّة النصّ وتمامه كما في "معاني القرآن"للأخفش[3]: "وأمّا قوله: ﴿ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ ﴾ [ق٢٣]، و﴿ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴾ [الحج٤١]، و﴿ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ ﴾ [آل عمران٥٥]. فإنما حُرّكت بالإضافة لسكون ما قبلها وجعل الحرف الذي قبلها ياء، ولم يقل:

---

(١) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط"، ج١/٥٠١-٥٠٢.

(٢) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط"، ج١/١٥٥.

(٣) "معاني القرآن": تحقيق الدكتور فائز فارس. ط١. ١٩٨١. ج١/٦٩-٧٠.

(عَلايَ) ولا (لَدايَ) كما تقول: عَلَى زيد، ولدى زيد، ليفرقوا بينه وبين الأسماء؛ لأن هذه ليست بأسماء و(عصاي) و(هداي) و(قفاي)أسماءً".

الملاحظة الخامسة: لا يعلّق المحقّق في بعض الأحيان على تخريجات العُكبري إذا كانت تحتاج إلى تعليق، فمن ذلك:

١- في قوله تعالى: ﴿أُعدَّتْ للكافرينَ﴾[البقرة٢٤] ذكر العُكْبري قراءة (أُعْتِدَت) بضم الهمزة وسكون العين وبعدها تاء مكسورة والدال مفتوحة خفيفة، وذكَرَ أنَّ الوجهَ فيه أنه افتَعَل من العتاد، يقال: هذا عتادي، أي: ما أعدّه للحاجة [ج١/١٣٧- ١٣٨]، ولم يعلّق المحقّق على هذا الوزن، وكلّ ما ذكره أنه وجد في المخطوط (افتُعِل) وأنَّ الصّوابَ ما أثبته هو بكسر التاء [ج ١/١٣٨ هامش] وليس هذا بصحيح؛ لأن (أُعْتِدَت) على وزن (أُفعِلَت) لا على وزن (افْتَعَلَت)، وقد ذكر العُكْبري نفسُه بعد ذلك قراءة (أُعْتُدَّت) كالسابقة، إلا أنَّ الدالَ مشددةٌ، ثم قال: "وهو افتعل من الاعتداد"[ج١/١٣٨] والوزن هنا صحيح لأنه من (ع د د).

٢- في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة٢٢٨] يقول العُكْبري: "قوله:(بردّهن) يقرأ بضم الراء، والرِدّة والردّ بمعنى واحد، وقرئ (بردتهنَّ) بزيادة تاء"[ج١/٢٤٩]، وقول العُكْبري: "والرِدّة والرَّدُّ بمعنى واحد"ليس هذا موضعه، وإنما مكانه بعد القراءة التالية (بردتهنَّ)، لكن المحقّق لم يشر إلى ذلك أيضاً.

الملاحظة السادسة: وردت في الكتاب المحقَّق بعضُ الأخطاء الإملائية الناشئة فيما يبدو عن السرعة وعدم التأني في تصحيح الكتاب في أثناء طباعته على الرغم من خلوّ المخطوط من هذه الأخطاء، فعلى عكس الكتاب المطبوع نجد الكلمات في المخطوط مشكولة شكلاً تامًّا صحيحًا. فالمخطوط أصحُّ بذلك شكلاً من المطبوع الذي وقعت فيه كذلك بعض الأخطاء النحوية نتيجة هذه السرعة. ويعظم خطرُ هذه الأخطاء حين تؤدّي إلى لَبْسٍ في قراءة النصّ، وبخاصة إذا وقع الخطأ في الأعلام، أو في أوجه القراءة التي تعتمد في الأصل على ضبط الحركات والسكنات ضبطًا صحيحًا ودقيقًا.

وفيما يلي عرضٌ لبعض هذه الأخطاء على سبيل المثال لا الحصر:

مسلسل	الصفحة	الخطأ	الصواب
١	١/١٣٥سطر٣	والأثرون مِنْ عَدَدا	والأثرون مَنْ عددا(بفتح الميم)
٢	١/١٣٥سطر٤	ويجوز أن يكون(مِن) بمعنى الذي	ولا يجوز أن يكون(مَن) بمعني الذي
٣	١/١٤٣هامش٢	الغياض بن غزوان	الفياض بن غزوان(بالفاء)
٤	١/١٤٨هامش٣	جناح بن حبيس	جناح بن حبيش (بالشين)
٥	١/١٥٠هامش١	لغة بني سليم (الشَجرة) سألت أبا عمرو عن الشَجرة	الشِّجرة (بشدة وكسرة في الموضعين)
٦	١/١٨٣هامش٨	من هذا المخطوطة	من هذا المخطوط
٧	١/١٩١ـ ١٩٢	وقريء وماضيه أعلم	وقريء بالتخفيف وماضيه أعلم
٨	١/١٩٢سطر٣	وقيل: علجين كان في ذلك الزمان	وقيل: علجين كانا في ذلك الزمان
٩	١/١٩٣هامش٦	قراءة بفتح الميم وسكون الراء والهمز(المَرْء)	قراءة الجمهور بفتح الميم وسكون الراء والهمز
١٠	١/١٩٤ سطر٥	وقرأ على التثنية يشير إلى الملكين	وقريء على التثنية يشير إلى الملكين
١١	١/٢٠١هامش٣	أبو بجرية	أبو بحرية (بالحاء المهملة)
١٢	١/٢٠٣سطر١٠	وقريء(ذُرِّيَتي)بالهمز	وقريء(ذُرِّئتي)بالهمز (بتشديد الراء وكسرها)
١٣	١/٢٢٤سطر٤	(خطوات) . . ويقرأ بفتح الحاء	(خطوات) . . ويقرأ بفتح الخاء(بالخاء المعجمة)
١٤	١/٢٤٥سطر٣	وقريء(زُين) على تسمية الفاعل	وقريء(زَيَّن) على تسمية الفاعل
١٥	١/٢٤٩ هامش ٦	الذي ثبت لقاء باع	الذي ثبت لقاء باع (بالفاء)

كما وردت بعض الأخطاء في المخطوط ولم يصوبها المحقِّق ولم يشر إليها، ومن هذه الأخطاء على سبيل المثال:

مسلسل	الصفحة	الخطأ	الصواب
١	١/١٤٦سطر٧	ويروى(نبهم) بغير ياء ولا همزة	ويروي (أَنبِهِم) بغير ياء ولا همزة
٢	١/١٥١سطر٦.٧	وكقوله﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [ص٢١]	وكقوله: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾[ص٢١]، وكقوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[الأنبياء٧٨]

الملاحظة السابعة: كل أرقام الصفحات التي كان المحِقّق يحيل إليها غير صحيحة، فلا هي أرقام الكتاب المطبوع، ولا هي أرقام المخطوط الذي رقّمه بنفسه، باستثناء موضع واحد أحال فيه إلى صفحة في المخطوط، وقد نصّ على أنها صفحة المخطوط. ويبدو أن المحققَ قدً قسّم عمله في أثناء التحقيق إلى فصول أو أجزاء، ورقمه ترقيمًا خاصًّا به، ثم أحال إلى أرقام هذه الصفحات التي اختلفت بالطبع عند طباعة الكتاب في مجلدين، وكان المفروض أن يُراعي ذلك عند إخراج الكتاب في صورته النهائية، كما أنّه لا ينبغي الإحالة إلى أرقام صفحات المخطوط لصعوبة الرجوع إليها .

وفيما يلي بعض هذه المواضع التي أحال إليها المحِقّق بأرقام غير صحيحة مع ذكر الأرقام الصحيحة:

مسلسل	الصفحة	كلام المحقِّق	الصواب
١	١/٩٠هامش٢	صفحة ٨٦ من هذا الجزء	ص٨٥ من هذا الجزء
٢	١٥٣هامش٥	انظر صفحة ٣٣من هذا البحث	ص ١٠٩من هذا الجزء
٣	١/١٣٣هامش٨	صفحة ٣٤	ص ١٢٧ من هذا الجزء
٤	١/١٧٧هامش٥	الصفحة رقم ٣٣ من هذا الجزء	ص١١٨ من هذا الجزء
٥	١/١٨٤هامش٢	صفحة ٥٧من هذا التحقيق	ص١٤٣. ١٤٤من هذا الجزء
٦	١/٢٢٠هامش١٠	صفحة ١٢٦	ص٢١٧ من هذا الجزء

٧	١/٢٢١هامش٣	سبق ذكره في صفحة ١٢٦من هذا الفصل	ص ٢١٦ــ ٢١٧من هذا الجزء
٨	١/٢٢٦هامش٥	انظر صفحة ٩ من هذا الجزء	ص١٣٤ من هذا الجزء
٩	١/٢٩١هامش٢	انظر صفحة ٨٤من هذا الفصل	ص ١٧٣من هذا الجزء

أمّا الموضع الذي أحال فيه المحقّق إلى صفحة سابقة في المخطوط فهو قوله في [ج١/١٨٣ هامش٨]: "سبق تخريجه ص٣١ من هذا المخطوطة"، فبخلاف الخطأ النحوي في هذه العبارة يُحيل المحقّق إلى صفحات المخطوط الذي قام هو بترقيمه، وهو ما يقابل ص١٤٨ من المطبوع.

ملاحظات متفرقة:

بجانب الملاحظات السابقة هناك بعض الملاحظات المتفرقة على هذا التحقيق نثبتها فيما يلي:

١- يُدْخل المحقّق ـ أحياناً ـ بعضَ التعليقات التي بحواشي الكتاب على الأصل المحقّق، مع أنها ليست من متن الكتاب ولا من كلام العُكبري، وإنما من كلام الناسخ. فمن ذلك قوله في [ج١/ ١٤٦]: "قوله تعالى: ﴿أنبئهم﴾ الجمهور على الهمز وهو الأصل، ويقرأ (أنبيهم) بالياء وكسر الهاء". وعبارة "الجمهور على الهمز وهو الأصل"ليست من كلام العُكبري، وإنما هي موجودة على هامش الصفحة بمثابة تعليق من الناسخ، والموجود بالمتن كما في المخطوط : "قوله تعالى: ﴿أنبئهم﴾ يقرأ:(أنبيهم) بالياء وكسر الهاء". ولم يشر المحقّق إلى أن هذا ليس من كلام العُكبري.

٢- يعلّق المحقّق - أحيانا - على القراءة بكلام لا يمتُّ إليها بصلة، وإنما ينطبق على قراءة أخري. فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم﴾[البقرة٩] يذكر العُكبري قراءة (وَمَا يُخدعون) بضم الياء وكسر الدال من (أخدع) [ج١/١١٩]، ونجد المحقّق يعلّق على هذه القراءة بقوله في [هامش٣]: "في المبسوط١٢٧ نافع وابن كثير وأبو عمرو(وما يخادعون) وانظر:الكشف١ /٢٢٤، وحجة القراءات٨٧، والنشر٢/٣٩٢، وتفسير الفخر الرازي٢/٥٥، وفي البحر المحيط١/ ٥٥ قراءة الجمهور". فهذا كلّه لا يمتُّ لقراءة (وما يُخدعون) بصلة، بالإضافة إلى أنّ هذه القراءة

لم ترد أصلاً في "البحر المحيط"، وما ورد في "البحر"على أنه قراءة الجمهور إنما هي قراءة ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ مضارع خادع[١].

٣- عدم تحرّي الدقة - أحيانًا - في استخدام بعض المصطلحات، ففي [ج١/١٧٢، هامش١] يعلّق على إحدى القراءات بأنها قراءة حفص، والصواب أن يقال: إنها رواية حفص؛ لأن حفصًا راوٍ عن عاصم بن أبي النجود، ولم تنسب له قراءة.

٤- وقع المحقق في بعض الأخطاء اللغوية؛ فعند تعليقه على قراءة﴿ تَفْدُوهم ﴾[البقرة٨٥] التي أوردها العُكبري ذكر أنها في "السبعة"لابن كثير وأبي عمرو وحمزة، وأنه في "تفسير القرطبي"أبدل بعاصم حمزة[٢]. وبالرجوع إلى "تفسير القرطبي"نجده ينسب القراءة إلى عاصم وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر[٣]، فالصواب إذاً أن يُقال: أبدل عاصم بحمزة، أو: أبدل بحمزة عاصم؛ لأن الباء تدخل على المتروك.

كما وقع المحقق في بعض الأخطاء نتيجة عدم معرفته باسم القارئ كاملاً؛ ففي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾[البقرة٨٨] ذكر العُكبري قراءة (غُلُف) بضم اللام [ج١/١٨٧] وكان من تعليق المحقق عليها: ". . . .وفي تفسير القرطبي ٢/٢٥: ابن عباس والأعرج وابن محيصن، وزاد في البحر المحيط ١/٣٠١ ابن هرمز، وهي مروية عن أبي عمرو"[ج١/١٨٧ هامش٥]. فقوله: "وزاد في البحر. . ."يدل على أنّ ابنَ هرمز لم يذكر من قبل، وهذا غير صحيح؛ لأن ابنَ هرمز هو نفسه الأعرج، واسمه كاملاً:عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، أخذ القراءة عَرْضًا عن أبي هريرة وابن عباس وعبد الله بن عياش بن أبي ربيعة رضي الله عنهم[٤]. ويبدو أنّ الذي حمل المحقق على هذا هو أن "البحر المحيط"نسب هذه القراءة إلى ابن عباس والأعرج وابن هرمز[٥]، وهذا فيما يبدو خطأ من النسّاخ، فابن هرمز هو الأعرج[٦].

---

(١) أبو حيان الأندلسي: "البحر المحيط"، ج١/٩١.

(٢) العُكبري: "إعراب القراءات الشواذ"، ج١/١٨٦ هامش٢.

(٣) القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن"، ص٤١٥.

(٤) الذهبي: "معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار"، تحقيق: بشار عواد معروف،وشعيب الأرناؤوط، وصالح مهدي عباس. ط١. مؤسسة الرسالة،١٩٨٤م. ج١/٧٧.

(٥) أبو حيان: "البحر المحيط"، ج١/٤٨٣.

(٦) صلاح عبد المعز العشيري: "قراءة عبد الرحمن بن هرمز الأعرج دراسة صوتية وصرفية ونحوية"، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم بالفيوم. ص١٢-١٧.

وقد تكررت هذه الملحوظة عند ذكر القراءات في قوله تعالى: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾[البقرة١٣٥]، حيث ذكر العُكبري قراءة (بل ملةُ) بالرفع [ج١/٢١٠]، وذكر المحقق أنها "في تفسير القرطبي ١٣٩/٢: الأعرج وابن أبي عبلة وزاد عليه في البحر ٤٠٦/١ ابن هرمز"[ج١/٢١٠ هامش٣] مع أنَّ أبا حيان نصَّ في "البحر المحيط"على أنها لابن هرمز الأعرج [(١)].

٥- ذكر العُكبري قراءة (أنعمتُ عليهم) بضم التاء في الفاتحة [ج١/٩٩] وعلق المحقق عليها في [هامش٨] بقوله: "في مختصر ابن خالويه١١٩ رواه عن يعقوب في سورة الأحزاب٣٣/٣٧". فهذه القراءة لم ترو عن يعقوب في آية الفاتحة، وإنما قرأ بها في الأحزاب في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾، ولكن القراءة سُنّة متبعة، والقارئ يقرأ كما سمع، ولا يقرأ حسب منهج معيّن يتبعه ويسير عليه؛ ولهذا كان القراء يخالفون لهجة بيئتهم التي عاشوا فيها وتعودتها ألسنتهم متبعين سبيل الرواية، ومن ثمَّ فقد "كان كثيرٌ من أئمة القراءة كنافع وأبي عمرو يقول: لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرأت لقرأت حرف كذا كذا، وحرف كذا كذا"، وعلى ذلك فليس معنى أنَّ يعقوب قرأ (أنعمت) في الأحزاب بضم التاء أنه قرأها كذلك في الفاتحة إلا إذا رويت عنه، وما دامت لم ترو فاستشهاد المحقق هنا غير صحيح.

٦- ذكر العُكبري في قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ. . .﴾[البقرة١٥٥] قراءتين: بتشديد النون في (ولنبلونكم)، وتخفيفها وإسكانها، وقد علق المحقق على ذلك بأنَّ التخفيف للضحاك، والإسكان لابن أبي إسحاق [انظر: ج١/٢١٧ هامشيْ٨، ٩] مع أنَّ التخفيفَ هو الإسكان، فالمراد بهما هنا قراءة واحدة؛ ولذا فقد قال العُكبري بعد ذكر قراءتيْ التشديد والتخفيف: "وكل واحدة منهما للتوكيد، والثقيلة أشدُّ توكيداً"[ج١/٢١٧]، فهو يريد بذلك نونيْ التوكيد الخفيفة والثقيلة ولا ثالث لهما.

وبعد؛ فهذه ملاحظاتي أضعها بين يدي القارئ الكريم وبين يدي الأستاذ المحقق آملاً أن يُطبعَ الكتابُ مرة أخرى بعد أن تصوّب كل تلك الأخطاء التي تنال من قدر هذا التحقيق، خاصة أن هذا الكتاب لا غنى عنه لكلِّ باحثٍ في القراءات القرآنية: متواترة كانت أو شاذة.

---

(١) ج١/٦٤٦.

كتابُ "المآخِذ على شُرَّاح ديوان أبي الطَّيب المتنبي"، لابن مَعْقِل الأزدي
تحقيق الدكتور عبد العزيز المانع
«قراءة في المنهج»

أحمد سليم غانم(•)

استهلال

تعد الحركة النقدية التي تواكب الإنتاج الإبداعي ذات أهمية بالغة؛ لأنها تقيّمه وتقوّمه في آن، وفي ذلك الصدد ينطلق هذا البحث من منظور نقدي وصفي وتحليلي، لتقييم العناصر المختلفة في تحقيق كتاب "المآخذ على شُرَّاح ديوان أبي الطيب المتنبي"، لابن مَعْقل. وهذا الهدف في حد ذاته ليس جديدًا على المشتغلين بعلم المخطوطات وفن تحقيقها، ولكن الأمر الذي نود طرحه يتعلق بالعمل المحقق الذي يتناوله البحث، وغيره من الأعمال الأخرى التي يضطلع بنقدها باحثون آخرون.

منهج مُقترح

درج الباحثون على تناول الأعمال المحققة بالنقد، ولكن أي أعمال يتناولون وينقدون؟ إنها الأعمال التي يظهر فيها غير قليل من السلبيات، بل السوءات، ففي مطالعتي لغير دورية تراثية - بدايةً من عددها الأول وحتى الآن ـ لم أقف على بحث يتناول كتابًا محققا ليبرز ما فيه من الإيجابيات، بقدر ما كان التركيز وبؤرة البحث تتمحور حول السلبيات.

ولكن هناك سؤالاً يطرح نفسه هنا : هل هناك قيمة إيجابية لنقد الأعمال المحققة التي تكون دون المستوى؟ ونطرح السؤال بصيغة أخرى : هل هناك فائدة مرجوة من عرض الأعمال المحققة التي يغلب عليها القيم الإيجابية والالتزام بقواعد التحقيق، مما يتبين فيه شخصية المحقق الرصينة؟

وسوف أسمح لنفسي بطرح إجابة لا أزعم أنها الصحيحة، أو أنه لا يوجد صواب آخر إلى جانبها ربما لم أستطع تبينه، ففيما أرى أن نقد الكتب المحققة التي دون المستوى ربما يعود بالنفع على شخصين، هما صاحب العمل والناقد، أما نقد الكتب المحققة التي يغلب عليها القيم الإيجابية والرصانة في التحقيق فربما يعود بالفائدة على غير قليل من المتلقين، ولا سيما أن الدوريات بعامة، والدوريات التراثية منها بخاصة، يطالعها ثلاثة أصناف من القراء : إما المثقف

(•) باحث في التراث.

العادي من جمهور القراء العريض الذي ينتفع بما يطالعه من قيم إيجابية، وبما يتعرف عليه من منارات التراث العربي الأصيل، وما أُخرجت فيه من حلل قشيبة، وأزعم أنه ليس من الضروري لمثل هذا القارئ أن يطالع السلبيات، وما يدور حولها من غمز وغيره للمحقق غير الرصين.

وأما الصنف الثاني من القراء، فهم شُداة الباحثين من المحققين الذين يتطلعون إلى العلامات الدالة على الطريق المستقيم في فن التحقيق، وإذا نادى مناد بأنه يجب أن نعرض عليهم بعض السلبيات حتى يتجنبوها، فكفاهم من ذلك ما قد يوجد هناً أو هناك من بعض الملاحظات التي ترد عرضاً في التحقيقات الرصينة، على أن يكون أكثر ما يطالعونه ينتمي إلى القيم الإيجابية؛ حتى يتسنى لهم التعلم منها.

ويأتي بعد ذلك الصنف الثالث والأخير ممن يطالعون الدوريات التراثية، وهم العلماء الأثبات ممن نعدهم على أصابع اليد، وهؤلاء الأفاضل لا أظن أنهم ينتفعون من عرض السلبيات المتلاحقة في بعض الأعمال المحققة، فليس بهم حاجة إلى ذلك، فهم أقدر على تبينها ربما أكثر ممن يعرض البحث.

وصفوة القول إنني أقترح أن يتبنى الباحثون اتجاهًا جديدًا في نقد الكتب التراثية المحققة يُعنى بما تظهر فيه القيم الإيجابية، والالتزام بقواعد التحقيق الرصينة، حتى ينتفع الباحث والقراء على السواء؛ ومن هنا رأيت أن أعرض بالنقد الوصفي والتحليلي لأحد الكتب المحققة التي رأيت فيها غير قليل من القيم الإيجابية، والالتزام بقواعد التحقيق الرصينة الأصيلة مما أرساه المحققون الأوائل الأثبات.

العرض الوصفي

كتابُ المآخذِ على شُرَّاح ديوان أبي الطَّيب المتنبي تصنيف أبي عبد الله أحمد بن علي بن مَعْقل الأزدي المُهلبي (٥٦٧هـ - ٦٤٤هـ)، بتحقيق الأستاذ الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع يمثل الحلقة الأولى في سلسلة تحقيق التراث الصادرة عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض، وجاءت طبعته الثانية في سنة ٢٠٠٣م مذيلة بعبارة «طبعة مزيدة ومنقحة».

وكتاب المآخذ يتضمن خمسة أجزاء: اختص أولها بالمآخذ على شرح ابن جني الموسوم بالفسر، والثاني: المآخذ على شرح أبي العلاء المعرّي الموسوم باللامع العزيزي، والثالث: المآخذ على شرح التبريزي الموسوم بالموضح، والرابع: المآخذ على شرح الكندي الموسوم بالصفوة،

والخامس: المآخذ على شرح الواحدي، واشتمل على قسمين، الأول: المآخذ على الجزء الأول، والثاني: المآخذ على الجزء الثاني.

وكما سلف يقع الكتاب في خمسة أجزاء اشتملت على (١٤٢٧) صفحة من القطع الكبير، وجاءت في أربعة مجلدات، واختص المحقق كل جزء بترقيم منفصل عن ترقيم صفحات الجزء الأول، وهو منحى له ما يبرره، خاصة إذا ما اعتمدنا مطلب القارئ والباحث الذي غالبًا ما يعتمد الأثبات وصلة لمطلبه، فإذا ما أحاله المحقق إلى الصفحات، إذا كان الترقيم متصلاً أصبح أمر الرجوع لها فيه شيء من التخمين بين الأجزاء والمجلدات، والترجيح لصفحاتها، أما إذا أحاله المحقق إلى رقم الجزء متبوعًا برقم الصفحة أصبح الأمر واضحًا لا يحتاج إلى الظن أو التحري.

واستهل المحقق الجزء الأول بالعنوان الآتي : «بين يدي الكتاب»[1]، وقام فيه بتوضيح صلته بالكتاب منذ ربع قرن، وكيف كانت الوصلة إلى تحقيقه، والإشارة إلى من قاموا بجهد تحقيقي تجاه أجزاء الكتاب، وتوجيه الشكر لمن كانوا عونًا صادقًا على القيام بهذا العمل.

وبعدما سبق وضع المحقق مقدمة للكتاب بأجزائه، وقد تضمنت عددًا من المباحث بدأها بابن مَعْقل الأزدي المهلبي مصنف الكتاب متحدثًا عن إنتاجه الأدبي، عارضًا لديوان شعره ولعدد من كتبه، حتى اتصل الأمر بكتاب المآخذ، وهنا توسَّع في الحديث عن نسبة الكتاب إلى ابن مَعْقل، ووصف النسختين المخطوطتين منه، وما اتسمت به إحداهما من أفضلية على الأخرى، وبعد ذلك استعرض منهج ابن مَعْقل في تأليف الكتاب، وختم مباحث المقدمة بعمله في التحقيق ومنهجه فيه مستعرضًا خطوات تنظيرية، ثم يوقفنا المحقق على ثبت الصور المنتقاة من المخطوطتين، ويعرض بعده إحدى وعشرين صورة لهما، وبذلك تنتهي المقدمة.

وبعد المقدمة يبدأ الكتاب بصفحة أوقفها المحقق على إشارة صغيرة، ولكنها عند علماء المخطوطات والخبراء بفن تحقيقها في غاية القيمة، وعبارتها تقول: «هذا الكتاب محقق على نسخة المؤلف»، وكما هو معلوم متواتر فإن نُسخة المؤلف تعد في الطبقة الأولى من طبقات النُسَخ المخطوطة، لما لها من أفضلية تنبع من درء الشك في التزيد أو النقص أو الحذف، سواء تم ذلك بقصد أو عن غير قصد، وكلتا الطريقين مدعاة للشك، ومعبر لعدم الثقة في النُسخة التي لا نعرف ناسخها، أو نعرفه ولكننا لا نثق في عمله.

---

(١) كتاب المآخذ ١ / ٥.

العرض التحليلي

لا يخفى أن الجهد التحقيقي غالبًا ما يتوزع على أربعة أقسام رئيسة، هي: مقدمة التحقيق، والمتن المُحقق، والتعليقات، والأثبات الفنية، وسوف تتناول في الصفحات الآتية الجهد التحقيقي المبذول في كتاب مآخذ ابن مَعْقل بالتحليل، في محاولة للتعرف على ملامح المنهج الذي اتبعه المحقق، وإبراز القيم العلمية الإيجابية المتبعة في التحقيق.

مقدمة التحقيق

العناية بتوصيف النُسَخ المعتمدة في التحقيق:

ويلفتنا بدايةً أن المقدمة بمباحثها المختلفة شغلت الصفحات من (١١) إلى (٦١)، بينما شغل توصيف نُسختي المخطوط المعتمد في التحقيق الصفحات من (٢٨) إلى (٥٤)، وقد توحي هذه الأرقام بعناية شكلية واضحة بتوصيف النُسَخ، وهذا المبحث من المباحث الهامة، بل الأساسية في مقدمات التحقيق العلمي الرصين، على أننا إذا تجاوزنا الجانب الشكلي الكمي وجدنا المحقق يُعنى بتوصيف النُسخة الأم ــ ويبدو ذلك أيضًا في عدد الصفحات؛ حيث شغل توصيفها الصفحات من (٢٨) إلى (٥٠) ــ فيصفها أولاً وصفًا ماديًا تفصيليًا ينطلق منه إلى مناقشة إشكاليات علمية تعلقت بها وبما على ظهريتها من تعليقات مختلفة من مثل الوقف والسماع ودلالاته على تاريخ تأليف ابن مَعْقل للكتاب، ويتلو ذلك أمر داخلي يتعلق بترتيب مآخذه على الشُرّاح، ويصل إلى حل إشكالية تتعلق بما يبدو من اختلاف هذا الترتيب في المقدمة ــ حيث جعله ابن مَعْقل متسلسلاً تسلسلاً تاريخيًا ــ عن الترتيب الفعلي الذي نجده في الكتاب، وتوصّل المحقق من خلال تتبع تعليقات ابن مَعْقل إلى أن يقر الترتيب الذي ظهر به الكتاب.

تصحيح الأوهام:

ويلي ما سبق توقف المحقق أمام أمر هام يتعلق بالزمن الذي كتبت فيه النُسخة الأم، حيث شاع أنها من مخطوطات القرن الثامن الهجري، فاستطاع إثبات خلاف ما شاع، وأنها نُسخة المؤلف من خلال الاستدلال بما نصَّ عليه السماع الذي طالعه المحقق وأطلعنا عليه أيضًا في الجزء الأول، وكذلك السماع الموجود في آخر كتاب المآخذ على الكندي وما يتبعه من إجازة.

ومن جانب آخر استدل من خلال ظواهر النساخة والملاحظات والاستدراكات الدقيقة المختلفة أنها لا بد أن تكون نُسخة المؤلف؛ وعدّد الدكتور المانع غير قليل من الأدلة التي تؤكد مجتمعة على أن نُسخة فيض الله ــ النُسخة الأم في التحقيق ــ هي نُسخة المؤلف، وختم هذا

المبحث بقوله: «ألا تدفعنا كل هذه الأدلة إلى القول ـ وبجَزْمٍ ـ إنّ هذه النُّسخة التي بين أيدينا هي نُسخة ابن مَعْقِل لمآخِذه، كتبها بخط يده؟
بلى.
وسأحيل إليها في الكتاب، على هذا الأساس، إن شاء الله.»[١].

ويتلو ما سبق مبحث فرعي آخر عُني فيه المحقق بما شاع في توصيف المخطوطة قديمًا من أنه لابسها النقص وعدم الترتيب، واستطاع تفنيد ذلك على إجماله، على أنه أوقف القارئ على مواضع النقص الحقيقية في المخطوطة التي رصدها من خلال التحقيق، حيث تبين له أن النقص المزعوم في آخر المخطوط لا أساس له، وإنما يقع النقص في أوله ووسطه[٢]، وأخذ يرصد مواضع ذلك النقص، أو بعبارة أوضح يترصده واضعًا بين يدي القارئ صورة شديدة الوضوح والتفصيل لهذا المعلم من معالم النُّسخة الأم[٣].

وبذلك تكتمل المباحث الفرعية التي اشتمل عليها القسم الأول من قسمي مبحث توصيف النُّسَخ المعتمدة في التحقيق، أما القسم الثاني فقد اختصه المحقق بتوصيف نسخة عارف حكمت وما تحويه ظهريتها من طُرَرٍ وتعليقات خاصة بالتملك، وكذلك بعض الفوائد اللغوية تعليقًا على بيت من الشعر، وما طالعه المحقق أيضًا من أختام تملك ووقف أحدها خاص بعارف حكمت.

وتقصَّد المحققِ توصيف نُسخَة عارف حكمت توصيفًا سريعًا، فلم يقف أمامها كثيرًا، معللاً ذلك بأنها نُسخة ـ مع وجود نُسخَة المؤلف ـ غير ذات قيمة، خاصة أن ناسخها على قدر غير قليل من الجهل بما يقرأ ويكتب[٤].

عنوان الكتاب:

وبتأمل عنوان الكتاب لفتني أمر ـ على الرغم من مطالعتي له غير مرة في أثناء استعانتي بالكتاب للتخريج عليه فيما أقوم به من أعمال ـ لم يلفتني من قبل، فالعنوان «كتاب المآخِذ على

---

(١) كتاب المآخذ ١/ ٤٣.
(٢) كتاب المآخذ ١ / ٤٤.
(٣) كتاب المآخذ ١ / ٤٤ ـ ٥٠.
(٤) كتاب المآخذ ١ / ٥١ ـ ٥٤.

شُرَّاح ديوان أبي الطَّيب المتنبي» عنوان عام، غير دال في عمومه هذا على ما يتضمنه من شرح الشُّرَّاح، فهل عدَّد ابن مَعْقل الأزدي مآخذه على جميع شُرَّاح ديوان أبي الطيب؟ .

وباستقراء الشُّرَّاح الذين وضع مآخذه عليهم تبين أنهم خمسة، فهل اقتصرت شروح ديوان أبي الطيب المتنبي على خمسة شروح فقط حتى زمن وفاة ابن مَعْقل (٦٤٤هـ) أو حتى زمن تأليفه الكتاب؟ .

هذا ما لا أظنه، وعليه يظل العنوان عامًّا، غير دال على ما يحوي الكتاب، بدون تصفح وتعرف الشُّرَّاح الخمسة، وهنا كان للمحقق وقفة علل فيها أن العنوان قد يكون من وضع بعض تلاميذ ابن مَعْقل[1]، وهو تعليل مقبول، ويحل إشكالية هامة لا بد من التعرض لها في مقدمة التحقيق.

منهج ابن مَعْقل في تأليف كتابه:

وهناك مبحث آخر أود مناقشته، وخصه المحقق ببيان «منهج ابن مَعْقل في تأليف كتابه»، وناقش فيه السمات المائزة لتأليف ابن مَعْقل، وأسلوبه في المآخذ، وحواره للعلماء المأخوذ عليهم، وما درج عليه أحيانًا من ترك الأخذ على الشارح وأن يعمد إلى الأخذ على الشاعر المتنبي نفسه، على أنه عمد في أحيان أخرى إلى التخلي عن الأخذ الموضوعي على الشاعر والشارح كليهما، وتجاوز ذلك إلى سلق الشارح بلسان حاد[2].

إشكالية منهجية:

وهناك أمر آخر يستحق التوقف والمناقشة، وهو أن الدكتور المانع لم يفرد مبحثًا خاصًا، ولا حتى كلمة واحدة لدراسة كتاب المآخذ، وهو ما قد يؤاخذه به النقاد ممن يناقشون منهجه في التحقيق، والحق أن ما صنعه يميل إلى حد بعيد إلى الصواب؛ وذلك أن بعض المحققين درج على وضع دراسة مختصرة ـ ولا بد أن تكون كذلك – ضمن مباحث مقدمة التحقيق، ويعنى فيها نفسه أيما عناء؛ لأنه ربما لم يكن متمرسًا بالمحتوى العلمي للكتاب، فيضطر إلى وضع دراسة سريعة تتسم بالشمول والتعميم، وإن أراد لها الخصوص فسوف يطول بذلك حجمها، وتجور على مباحث مقدمة التحقيق الأخرى، وتضخم من حجم الكتاب. وما يفوق ذلك أن المحقق يتوزع عمله وجهده على قسمين قد لا يلتقيان: الدراسة، والتحقيق، فلا يستطيع أن يبلو في أحدهما

---

(١) كتاب المآخذ ١ / ٢٩.

(٢) كتاب المآخذ ١ / ٥٥ – ٥٨.

بلاءً حسنًا، ولكن التفرغ الكامل لفن التحقيق ومطالبه أجدى على المحقق والقارئ الذي قد يكون أحد النقاد ممن يعنون بأمر الكتاب وأمثاله بعدما وضع المحقق بين يديه مادة موثقة رصينة يستطيع الركون إليها في دراسته.

ونستخلص مما سبق أن مباحث المقدمة اتسمت بالشمول الواجب لفن التحقيق في توازن موضوعي، وليس كميًا ظاهريًا، فالمتابع للتوازن الكمي قد لا يجده، غير أن التوازن الموضوعي متحقق يبرر عدم التوازن الكمي.

وعلى الرغم من دقة المحقق الشديدة فإنه يقول في نهاية المقدمة: «وأخيرًا فإني أجزم أن المطلع على هذا التحقيق لا بد أن يجد بعض التطبيعات، أو السهو، أو الخطأ العلمي، وتلك طبيعة المخلوق، وأردد مع الشاعر...»[1].

والحق أن التطبيعات في الكتاب تكاد تكون نذرًا يسيرًا لا تتعدى أصابع اليد الواحدة، فقد قرأت الكتاب كاملاً، وبعض أجزائه قرأته أكثر من مرة، ولم أقف سوى على ثلاثة أو أربعة من التطبيعات، وأعد ذلك في زماننا هذا كمالاً بشريًا محمودًا.

التعليقات:

وتتسم تعليقات المحقق على النص بعدة سمات نؤثر أن نعرضها تفصيلاً، ثم نعلق عليها إجمالاً بما يجب.

التخريج:

وقف المحقق بعض التعليقات على تخريج أبيات الشعر على المصادر التراثية المعروفة، وعلى الرغم مما يبدو من تحريه في التخريج، إلا أنه لم يقف على بعض الأشعار معزوة أو غير معزوة في مصادر أخرى[2]، ولكن ما يستحق التعليق ليس ما سلف به القول؛ إنما منهجه في التعليل يقول: «لم أعثر على قائلها فيما راجعته من مصادر. قلت: ولعل هذا وأمثاله من شعر المؤلف»[3].

إن غير قليل من المحققين يصنع ما صنعه المحقق في الشق الأول من تعليقه، ولكن ما يحسب له تعليله العلمي الدقيق الذي يفسر به عدم وقوفه على قائل الأبيات، فرأى أنها «قد تكون» من

(١) كتاب المآخذ ١ / ٦١.

(٢) انظر على سبيل المثال: كتاب المآخذ ٣/٧٦.

(٣) كتاب المآخذ ١/٩، وانظر مثالاً آخر ٥/٢٩٤.

شعر المؤلف، وفي هذا الظن منهج علمي رصين يحمد للمحقق؛ إذ لا يجب القطع إلا بدليل، وأما ما لا نجد عليه دليلاً فلا نقطع به.

ومما لم يقف المحقق على تخريجه ــ على الرغم من شهرته كما ذكر ــ ما قاله بعض الحكماء لبعض الملوك عندما قال الملك: «ما أطيب الملك لو دام! فقال: لو دام لم يصل إليك»[١].

وأرى أن السبب في عدم وقوف المحقق على هذه المقولة، أنها ــ على الرغم من شهرتها ــ تعد من التراث الشعبي العام، مما قد تداوله الألسنة من زمان ابن مَعْقِل الأزدي وحتى وقتنا هذا، ولكنها مما لا يسهل العثور عليه في الكتب المدونة من تراثنا العربي.

السقط والشطب:

اختص المحقق بعض التعليقات بما سقط من المتن، واستلحقه المؤلف بإشارات اللحق في هوامش النُسخة المخطوطة، كما هو متعارف عليه، وكان يكفيه أن يشير فقط، ولكنه وضع اللحق بين معقوفتين في المتن؛ لتنبيه القارئ على ما يريده، وكان يكفيه الاقتصار على التعليق[٢].

ومن التعليقات اللافتة أيضًا ما اختصه المحقق بما شطبه المؤلف من المتن، فأثبته المحقق في تعليقاته للفائدة[٣] وكان ذلك في غير قليل من التعليقات، حتى أننا لو أردنا إفراد ما شطبه المؤلف من المتن فأثبته المحقق للفائدة لشغل ذلك كتيبًا أو كتابًا[٤]، ومنها ما هو طويل ويحمل فوائد، فضلاً عن فائدة، من مثل تعليق المحقق : «ذكر المؤلف بيتًا من شرح التبريزي وعلق عليه، ثم ألغاه واضعًا عبارته المعهودة "بَطَلَ" على الجانب الأيمن، ويقع المحذوف في سبعة أسطر، وأثبته هنا للفائدة: وقوله:

لِلنَّدى الغَلْبُ أنه فاض والشّعـــ ـــرُ عمَادي وابنُ العَميد عمــادُه

قال: أقر بأن الندى فاضَ فغلب الشعر، وجعل الشعر عمادًا له.

قال: والأشبهُ أن تكون الهاءُ في آخر البيت عائدةً على الندى، فكأنه يقول: إن عمادي الشعرُ، والنَّدى عمادُهُ ابن العميد، فقد غلب الشعر.

---

(١) كتاب المآخذ ٢/ ٢٣.

(٢) كتاب المآخذ ١/١١، ١٢ وانظر أيضًا ٢/٦٥، ١١٥، ٣/١٢، ١٣.

(٣) كتاب المآخذ ١/١٣، وانظر أيضًا ٣/٧، ٢٨.

(٤) انظر على سبيل المثال : كتاب المآخذ ٢/١٣٠، ١٦٠، ١٦١، ١٧١، ٣/ ٥١، ٥٨، ٥٩، ٧٠، ٧٢، ٧٧، ٥/٢٠، ٣٥، ٨٨.

وهذا قول الجماعة، إلاً أنهم لم يقولوا: "والأشبه أن تكون الهاء عائدة على الندى" بل قالوا: إنها للنّدى.

وزاد من عنده أنْ قال: ويُحْتَمَلُ أنْ تكون الهاءُ في "عمادُهُ" عائدة على القريض؛ أيْ: أستظهر على المديح بأن ابن العميد عماد القريض. وهذا الذي زاده فيه نظر؛ لأني لا أراه يتوجّهُ توجهًا صالحًا»[1].

وإثبات المحقق ما شطبه ابن مَعْقل يعد منحى سديدًا، لاسيما إذا ما تذكرنا ما نوه به بعد مقدمة الجزء الأول وقبل المتن من أن الكتاب محقق على نُسخة المؤلف، ويبدو لي أن ابن مَعْقل لو قُدّر له أن يصدر للمآخذ إبرازة[2] أخرى لكان قد أثبت بعض ما شطبه في هذه الإبرازة في إبرازاته التالية للكتاب.

على أن المحقق في تتبعه لكل ما أثبته ابن مَعْقل، ومحاولته نقل صورة -إلى حد بعيد- لما بين يديه من مخطوطتي الكتاب تتبع كل ظواهر النَّسْخ، حتى أنه أفرد بعض التعليقات لما كرره الناسخ من كلمات أو عبارات على سبيل السهو، يقول في تعليقه: «كرر المؤلف كلمتي " نسيت كل" مرتين، فاكتفيت بإحداهما»[3].

وإثبات مثل هذه التعليقات قد يكون نافعًا لمن يدرس ظواهر نَسْخ الكتب وسمات النُسَّاخ في نسخهم، وهو مبحث يختص به علم المخطوطات الحديث، أما ما يختص به فن التحقيق من مباحث فهذا يعد من باب الوصول بالنُسخة المحققة إلى أقرب صورة أرادها المؤلف في نسخته المخطوطة، أو بعبارة أخرى؛ محاولة المحقق أن يقف القارئ على أدق التفاصيل الخاصة بنَسْخ المخطوطة، وكأن القارئ يقرأ النُسخة المخطوطة من الكتاب المحقق بكل ما تحمل من سقط وزيادة وشطب وغيرها من سمات.

الدقة والتحري:

ومن مناحي الدقة التي تستوجب التوقف، حتى يطلع شُداة المحققين على ما قد يبذله المحقق من جهد قد تكون نتيجته سلبية، ولكنها علمية منهجية دقيقة في آن تفيد التثبت والوقوف على

---

(١) كتاب المآخذ ٣/٤٥.

(٢) الإبرازة عند القدماء بمثابة الطبعة في مصطلحنا الحديث الآن.

(٣) كتاب المآخذ ٣/ ٤٧.

حقيقة الأمر، وسوف أورد تعليق المحقق هنا بنصه؛ حتى يتضح الأمر[١]: حاشية مهمة تقول: «يكتب قبل أنساعها ممغوطة: أنا صخرة الوادي... وشرحه، والبيت الذي بعده وشرحه، وذلك في الورقة المفردة» قلت: الواقع أن هذه الورقة المفردة غير موجودة ضمن مآخذ ابن مَعْقل على أبي العلاء، هنا في المكان الذي حدده، ولا هي أيضًا موجودة داخل المخطوط، والظاهر أنها سقطت، أو أن المؤلف نسي أن يرفقها. وقد بحثت عنها بنفسي داخل المخطوط نفسه في إستانبول فلم أجدها»[٢].

والتعليق غنيٌّ بنفسه، غنيٌّ أيضًا عن التعقيب.

رصد اختلاف الروايات بين الكتاب ومصادره:

وتوجه الجهد التحقيقي في غير قليل من التعليقات إلى رصد الاختلاف في الروايات بين مآخذ ابن مَعْقل وبين نُسخة الكتاب الذي أخذ عليه[٣]، فيقارن بين قراءة نُسخة المآخذ وبين قراءة نُسخة اللامع العزيزي[٤]، كما يقارن أيضًا بينه وبين شرح التبريزي الموسوم بالموضح[٥].

ومما حرص المحقق على إثباته في تعليقاته على المتن النصُ على ما تفرد به كتاب المآخذ من عبارات ونصوص لم ترد فيما بين يدي المحقق من الكتب التي أخذ عليها ابن مَعْقل، وذلك من مثل ما تفرد به على شرح التبريزي الموسوم بالموضح فيما نقله ابن مَعْقل عنه «قال: أعداؤه يَقْضَمُون الجمر والحديد مكرهين؛ لِما يَلقَوْنَ من شدَّته عليهم...» ويعلق المحقق بقوله: «جملة "لما يلقون من شدته" غير واردة في نُسخة شرح التبريزي الذي بين يدي»[٦].

وفيما صنعه المحقق دليل على جهد تحقيقي آخر، وهو مقابلته بين نصوص كتاب المآخذ، ونصوص الكتب المأخوذ عليها مقابلة دقيقة.

ولا يتوقف عند هذا الحد، ولكنه يتعدى مقارنة الروايات إلى إثبات بعض الكلمات من اللامع العزيزي «الكتاب المأخوذ عليه» ويضيفها إلى متن المآخذ؛ حتى يستقيم السياق. «وأقول: إن

---

(١) كتاب المآخذ ٣/ ٤٧.
(٢) كتاب المآخذ ٢/ ٧.
(٣) من مثل ما أثبته في حواشي الجزء الخامس من نتائج المقابلة بين مآخذ ابن مَعْقل على شرح الواحدي وشرح الواحدي نفسه، انظر على سبيل المثال الصفحات ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠،.....
(٤) كتاب المآخذ ٢/ ٩٢، ١٠٤، ١٠٨، ١١٠، ١١٨.
(٥) كتاب المآخذ ٣/ ١٣، ٢٩، ٣٠.
(٦) كتاب المآخذ ٣/٦١.

قوله: " فكأنهم [كانوا] جمادًا، أو أمواتًا، فجعلهم الحمام أحياءً " ويعلق المحقق على كلمة كانت بين المعقوفتين بقوله: " ليست في الأصل وأضفتها من نص اللامع أعلاه؛ لأن السياق يقتضيها"»[1].

وما قام به المحقق يعد منهجًا وسطيًا بين من يمنعون إقحام أي شيء على المتن، مهما كان خطره وأهميته – وبين من يتجوزون في ذلك دون محاذير، ويدعم هذه الوسطية أن الكلمة التي أضافها إلى متن كتاب المآخذ هي من متن الكتاب المأخوذ عليه.

على أن المحقق يتجاوز ما سبق إلى أمر آخر سوف أورده تفصيلاً فيما يلي « وقوله: [الخفيف]

وعَوارٍ لوامعٌ دينُها الحِـــــــ ـــــــلُ ولكنَّ زيَّها الإحْرامُ

قالَ: قولُهُ: دينُها الحل أيْ : لا تقتل إلاّ من يَحِل قتلُهُ. [وأقول] : وكذلك قال الكنديُّ»[2].

وجاء تعليق المحقق على كلمة "أقول" بين المعقوفتين على النحو الآتي: «أضفت فعل القول لدفع اللبس»[3].

وهنا لنا وقفة مع المحقق، حيث نرى أن الجملة الأخيرة بدون ما أضافه لا تحتمل اللبس، وقد يخالف ما ذهبنا إليه مخالف، وإن قبلنا المخالفة فإن هذا أيضًا لا يعني أن يضيف المحقق كلمة إلى المتن لم تكن من أصله المخطوط لمجرد اللبس، وبخاصة إذا علمنا أن هناك منحى في التحقيق لا يقبل الإضافة إلى المتن، حتى وإن كانت إضافة هامة، بل أساسية.

ولسنا ممن يأخذ بهذا المنهج، ولسنا كذلك ممن يذهب إلى الجانب الآخر، على اتساع الخرق بين المنهجين، فلا نؤيد إضافة كلمة للمتن لمجرد دفع اللبس، ولكن الأمر يحتاج فقط إلى إشارة من المحقق في التعليق دون إضافة إلى المتن[4].

ولي تعليق على هذا النوع من الإضافة، فقد لاحظت أن المحقق لا يضيف في الأغلب[5] إلى المتن سوى هذه الكلمة "وأقول" على طول الكتاب، ويبدو هنا أن المحقق قد تأثر بأسلوب ابن

(١) كتاب المآخذ ٢/ ٢١٤.

(٢) كتاب المآخذ ٢/ ١٩١، ١٩٢.

(٣) نفسه ٢/١٩٢.

(٤) وقد قام المحقق بمثل هذه الإضافة في مواضع أخرى، منها ٢/١٩٩، ٢٠٤، ٣/٣٣.

(٥) على أنه أحيانًا يضيف كلمات أخرى، من مثل «أن"وغيرها، انظر كتاب المآخذ ٥/ ٢٩٧، الهامش الرابع.

مَعْقل، فقد درج على استخدام أسلوب قال أقول في مآخذه، كذلك نعرف أن المحقق اشتغل بأمر الكتاب ـ كما ذكر في استهلاله بالجزء الأول ـ مدة ربع قرن، مما جعله يتأثر تأثرًا قويًا بأسلوب المؤلف، حتى أنه يستخدم أسلوب قال أقول في تعليقاته على المتن[١].

وهو ما جعل ذلك ينسحب أيضًا على إضافاته للمتن التي غلب عليها كلمة «وأقول». ومن ذلك تعليق المحقق «إلى هنا ينتهي السطر الرابع من الورقة الرابعة مما ألحقه المؤلف. قال المؤلف بعد ذلك: " يرجع إلى أول التخريج، ويكتب بعد هذا قوله:

كذلك أَخلاقُ النّساء . . . . ".

قلت: وهذا ما فعلتُهُ!»[٢].

ويبدو من التعليق مدى تأثر المحقق بأسلوب ابن مَعْقل في نمط لا يخلو من دقة وطرافة في آن.

الحوار بين المتن والهامش:

وتنقلنا هذه الدقة والطرافة إلى منحى آخر انتهجه المحقق في تعليقاته يتسم بالسمتين ذاتهما، فالمطالع للتعليقات يدرك بوضوح اعتماد المحقق إقامة حوار بينها وبين المتن يتسم بالحيوية في الأسلوب؛ مما يجعل القارئ ربما ينطق بصوت مسموع محاوراً كلاً من ابن مَعْقل والمحقق على السواء، وتبين مثل ذلك في كل من تعليقيه «بما أن المؤلف لم يعلق على هذا البيت أكتفي بالإحالة على المآخذ على ابن جني وما بعدها».

«لم ينسب التبريزي في نسخة " شرحه " التي اعتمدتُ عليها هذا الإعراب لابن جني. فهل في هذا إشارة من ابن مَعْقل إلى سرقة التبريزي من ابن جني؟ ربما»[٣].

فقد وجدتني أنطق الكلمة من التعليق مع المحقق، مما يجعل قراءة النص والتعليقات عليه قراءة حية متنامية تدعو القارئ إلى أن يكون قارئا مشاركًا منتجًا، لا مستهلكًا وحسب، كما شاع ذلك في مباحث النقاد المحدثين من أوربيين وعرب.

---

(١) كتاب المآخذ ١/ ١٢، ١٣، ٧٣، ٢/٧، ١١، ١٣، ١٦، ٣/١١، ١٥، ٣٨، ٤٦، ٤/١٤، ٢٤، ٢٥، ٨٩، ٥/٧، ٨، ١٥، ١٧، وفي غير قليل من هذه الأمثلة وغيرها، مما لم نثبته هنا، نستطيع الاستغناء عن قلت وأقول، ولكن الأمر كما أوضحت سلفا.

(٢) كتاب المآخذ ٣/ ٣٨.

(٣) كتاب المآخذ ٣/٧٩.

توثيق نسبة الأشعار:

وهناك منحى آخر من مناحي الجهد التحقيقي في التعليقات على المتن يستحق التنويه به فمن صميم عمل المحقق البحث، بل الاجتهاد والدأب في البحث في المصادر لمحاولة الوقوف على نسبة الأبيات غير المعزوة في الكتاب المحقق، وتوثيقها . وكان من مناحي الصعوبة في منهج ابن مَعْقل في كتاب المآخذ تضمينه بعض شروحه وتعليقاته على الشُرَّاح أبياتاً شعرية لبعض الشعراء دون أن يعزوها لقائليها، سواء كان ذلك لعدم وقوفه عليهم، أو عدم تأكده من النسبة، أو إهمالها، وذلك من مثل قوله تعليقاً على المعري: «وأقول: لم يُرِدْ ذلك، وإنما أرادَ أنه إذا قال: إن يَفعَل فعلاً، جوداً أو بأساً، كان فعلُهُ أكثرَ من قوله، كقول الشّاعر: [الوافر]

يقولُ فيُحْسِنُ القولَ ابنُ ليلى ... ويَفْعَلُ فَوْقَ أحْسَنَ ما يقولُ»[1].

ويعلق المحقق على قول ابن مَعْقل: كقول الشّاعر بقوله: «البيت لنصيب بن رباح، ديوانه ١١٤ »[2].

وهناك العديد من التعليقات التي اختصها المحقق بعزو الأبيات غير المعزوة في شرح ابن مَعْقل[3]، وهي غير قليلة إلى حد ما، وهو جهد تحقيقي يحمد له، وبخاصة أن هناك بعض الأبيات مما لم تثبت نسبته، فتضطرب بين أكثر من شاعر، ومن مثل ذلك تعليق المحقق بقوله: «هذا البيت متنازع النسبة، فهو تارة ينسب لعلي بن محمد بن بسام، وتارة لابن المعتز، انظر شعر ابن بسام، شعراء عباسيون ٢: ٥٠٨، وينسب لأبي العتاهية عند الخويي، فرائد الخرائد ٢٥٤، ٢٥٥، ولم أجده في ديوانه ولا في ديوان ابن المعتز»[4].

ومَنْ عالج فن التحقيق يعلم جيداً قدر الجهد المبذول فيما نص عليه المحقق في سطرين وبعض كلمات في تعليقه، وهو أمرٌ غنيٌّ عن الشرح والتفصيل، حقيق بالإحماد والتقريظ لعمل المحقق الذي اجتهد ما وسعه الجهد في توثيق نسبة الأشعار غير المنسوبة، وهو أمر عُني به في جُل تعليقاته الخاصة بتخريج أبيات المتنبي التي اتسمت بالدقة والإلحاح في تتبع المصادر والإحاطة بها، ومَنْ يطالع أجزاء الكتاب المُحقَق يستطع تبين ذلك في غير لبس.

(١) كتاب المآخذ ٢/٢٠٧.

(٢) كتاب المآخذ ٢/٢٠٧.

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب المآخذ ٢/٢١١، ٥/٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٩.

(٤) كتاب المآخذ ٣/ ٨.

وكذلك يتضح وجه آخر من الجهد التحقيقي في تخريج الأبيات التي عزاها ابن مَعْقل إلى قائليها، ولكن كشف المحقق بالبحث والتقصي خطأ ابن مَعْقل في النسبة، كما اجتهد في تحقيق النسبة الصحيحة معتمدًا المصادر، ونطالع مثل هذا الجهد في قوله تعليقًا على نسبة ابن مَعْقل بيتًا لابن المعتز: «لم أجد البيتين في ديوان عبد الله بن المعتز، والبيت مع آخر عند الشريف المرتضى، الأمالي ١: ٦٠٨ منسوبان لأبي دلف العجلي، وهما عند ابن قتيبة، عيون ٢: ٣٢٥، منسوبان لأعرابي؛ وعند ابن عبد ربه، العقد ٣: ٤٥ منسوبان " لبعضهم " ورواية عجز البيت عند الشريف:

....   كأنَّما طَلَّعتْ في أَسود البَصَرِ

ورواية البيت عند ابن قتيبة:

في كلِ يومٍ من الأيام نابتَة   كأنما نَبَتَتْ فيه على بَصَري»[1].

وما قام به المحقق من تصحيح نسبة البيت، والاجتهاد في تخريجه على المصادر يوضح صفة يجب أن يتحلى بها المحقق الجاد، وهي التيقظ، وتغليب الشك على اليقين في كل ما يطالعه في النص المحَقق، حتى يثبت بدليل.

الأثبات الفنية:

عُني المحقق بالأثبات الفنية للكتاب، وهي دائمًا ما تمثل ختام الجهد التحقيقي في الكتب المحققة. ومن خلال مطالعة الأثبات الفنية التي جعلها ستة، متضمنة ثبت المصادر والمراجع، يبدو أن المحقق من أصحاب منهج الاختصار والاقتصار في صنعة الأثبات، وعدم تكثيرها وتشقيقها، إلا أن تكون المادة العلمية في النص المحَقق تحتمل ذلك، بل تتطلبه.

ومن أولى الملاحظات التي تتبين للمطالع أن الثبتين الأول والثاني خاصان بقوافي الأشعار، ولكن ــ كما يتبين من تقسيمها على ثبتين ــ قد جعل المحقق الأشعار قسمين، اشتمل القسم الأول على «ثبت قوافي أبيات المآخذ على الشُرَّاح»، في حين اشتمل القسم الثاني على «ثبت قوافي الشواهد الشعرية».

وتتبين القيمة الحقيقية لتقسيمه لثبت القوافي، إذا ما أراد أحد الباحثين دراسة مآخذ ابن مَعْقل، أو مقارنتها بغيرها من كتب الشُرَّاح، أو الكتب التي عُنيت بالتعقيب والتعليق على الشُرَّاح

---

(١) كتاب المآخذ ٣/٣٣.

فإن ثبت قوافي أبيات المآخذ على الشُّرّاح يكون نعم المعين لهذا الباحث، ويحمل عنه عبء تجميع هذه الأبيات في بطاقات مستقلة، أو هو يسهل عليه جمعها إلى حد بعيد .

أما الأثبات الثلاثة التي تتبع ثبتي القوافي فقد كانت للآيات القرآنية، والأعلام، والأماكن والقبائل، وقد أبلى المحقق فيها بلاءً حسنًا بوضعها على الترتيب الألفبائي المعهود .

أما الثبت السادس الذي اختصه المحقق بالمصادر والمراجع فهو يدل مجتمعًا مع التعاليق على سعة اطلاع المحقق على مصادر الكتاب الذي يحققه[١]، وحسن عرضه لها في نهاية الكتاب، ونهاية الجهد التحقيقي على السواء .

(١) وقد يكون من صدى ذلك أن الثبت استغرق خمسين صفحة من القطع الكبير تحتوي كل منها حوالي سبعة مصادر .

شخصيات تراثية

عبد العزيز الميمنى الراجكوتى : منار العربية في الهند
(١٣٠٦ – ١٣٩٨هـ) (١٨٨٨ – ١٩٧٨م)

أ.د. عفت الشرقاوى(•)

(١)

تقتضي المناسبة المنهجية عند التعرض لدراسة أعمال عالم من علماء العربية كبير القدر ــ هو في أصله هندى الجنسية ــ مثل عبد العزيز الميمنى وقفة متأملة تتقصّى أسرار البيئة الثقافية التي أنشأت هذا الباحث القدير، وأورثته صفتين ملازمتين مدى الحياة، هما : حب العربية وأهلها، والإصرار على اكتساب الخبرة العميقة بأسرارها وذخائرها . وهذه الحقيقة يجمع عليها علماء العربية الذين يشهدون بتمكنه العميق من علوم العربية وآدابها، وحبه لأهلها وبلادها .

ولعل أكثر هؤلاء العلماء اهتماما بتوضيح آفاق ذلك الميل المخلص – في بيان عربي مشرق – هو معاصره وزميله بالمجمع العلمي العربي بدمشق شاكر الفحام الذي صار رئيسا لهذا المجمع بعد ذلك، وقدم دراسة وافية لمؤلفات الميمنى وتحقيقاته في بحث علمي مفصّل، وهذا البحث هو أحد المصادر المهمة في هذه الدراسة ؛ ونشير إليه فيما يلى باسم الفحام[١] .

يصف الفحام تعلق الميمنى بالعربية وحبه لها بأنه تعلق عاشق عابد، استطاع أن ينبغ في معرفة أسرارها نبوغا شديدًا "فقد تبتّل في محاريبها، وأراح في جنباتها، فتعرف إلى بيانها، وتذوق سحرها وإعجازها، ووقف على أسرارها ودقائقها، وأحاط خبرًا بأدبائها وشعرائها وعلمائها ورجالها"[٢] .

وقد ظل اهتمام الميمنى بتراث العربية العظيم مستمرًا طوال سني حياته، فدرسه طالبًا ثم درّسه لتلاميذه أستاذًا، وسعى حثيثا لتحقيقه ونشره، وأرشد إلى نفائسه وذخائره كل من يتوسم فيه استعدادًا للمتابعة والإفادة. وكان حريصا على التعاون العلمي مع علماء عصره من العرب والمسلمين والمستشرقين، اهتماما بهذا التراث الذي يحبه، دائب العمل فيما نصب نفسه له، يبذل فيه أقصى ما في وسعه، ويوالي نصحه لا ينى ولا يفتر. ولقد بلغ به حبه للعربية والهيام بها أنه

(•) أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية الآداب . جامعة عين شمس.

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج ٥٤ سنة (١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩م)، ص ٢٣٦ .

(٢) الفحام ــ نفسه، ص ٢٣٦ .

كان يحس نفسه غريبًا بين أهله في الهند، فيقول مثلاً : "والله المسئول أن يجعل سعيي مشكورًا بين أدباء البلاد العربية، فهم غرضي من إنشائها في العربية"ـ يريد بذلك الإشارة إلى مقالة له في ابن رشيق كانت في أصلها محاضرة باللغة الأوردية، فنقلها إلى اللغة العربية. وقد عدّ ذلك تعبيرًا مجددًا من جانبه عن حبه للعربية وأهلها (١).

وهكذا كان الميمنى دائم الحنين إلى العرب، وبلاد العرب، ولغة العرب معلنا عن شعوره بالغربة في بلاده "إنني بين أهلي ووطني كأنني أجنبى عنهم"، وهو في ذلك لايزال يردد قول الشاعر:

نزلوا بمكة في قبائل نوفل ونزلت بالبيداء أبعد منزل

فهل كان عشق الميمنى للعربية ــ مع أنه صاحب جنسية هندية ذات لسان قومي آخر ــ هو مصدر إحساسه بالغربة، وهو بين أهله وعشيرته، أم أن هذا الإحساس المسيطر بالغربة هو الذي عمق في وجدانه هذا الحب الدافق للعربية وأهلها ؟ أم نقول إنه رجل تمتزج لديه مشاعر الانتماء الروحي للإسلام بالحس اللغوي الرفيع بعبقرية العربية؟ تلك ظاهرة مشهودة لدى كثير من علماء العربية ومتعلميها في بلاد المسلمين الذين تتقارب لديهم مساحة العلاقة بين العروبة والإسلام إلى ما يشبه التماهي. وربما تتضح المعالم الثقافية لهذه العلاقة لدى الميمنى فيما تناول من بعض أخباره مما يلي. والمهم هنا ــ على كل حال ــ أن نقرر مرة أخرى أن عمله في شأن تحقيق المخطوطات، وإقامة ما اضطرب من أمرها كان فيه من الاجتهاد العلمي والإخلاص الروحي والتواضع الأخلاقي ما يدعو دائمًا إلى إعجاب الباحثين والعلماء، وفي ذلك يقول شاكر الفحام : "فكم كتاب طمس بالتصحيف والتحريف جلا عن وجهه، حتى أضاء وأزهر، وكم عوراء قذف بها متهجم حاقد يريد بالعربية شرًا، فردها، وأفحم صاحبها . . . جاهد عن العربية فأبلى في جهاده . . . وظل كالشمس المشرقة البازغة، ينشر أنوار معرفته . . . حتى وافاه أجله في التسعين من أعوامه أعز ما كان شأنًا، وأرفع مقامًا "(٢).

(٢)

تقدم حياة عبد العزيز الميمنى الراجكوتى ــ المعروف في دراسات المستشرقين باسم "ميمن" (Memon) ــ مثلاً واضحًا في حب العربية، وعشق الكتاب العربي، والسعي الدائب للحفاظ على تراثها اللغوي كما سبقت الإشارة. والحقيقة أن الميمنى في ذلك لم يكن وحيد عصره بين

---

(١) نفسه ص ٢٤١.

(٢) الفحام ــ نفسه، ٢٤٧.

قومه في الهند، بل كان هناك دأب دائم وحرص واعٍ من جانب كثير من المسلمين على تعلم العربية وتعليمها منذ دخلت العربية شبه القارة الهندية، فانتشرت بانتشار الإسلام، وظهر عدد من الأعلام الكبار في علوم العربية وغيرها تعتز بهم ثقافة العرب وحضارة الإسلام. وقصة اللغة العربية في الهند التي كتب بعض فصولها بعناية وإتقان عبد العزيز الميمنى مثل يذكر العرب جميعًا بدور قد تقاعسوا عن القيام به في هذه البلاد، مع حرص الآخرين (غير العرب) على طلبه، وإلحاحهم في السعي إليه، وهذا الدور المفتقد هو الإسهام الجاد لإعلاء شأن العربية ونشر تراثها بين جمهور المسلمين في هذه البلاد التي لا يتصور أهلها استقامة لحياتهم الروحية أو تحقيقًا لهويتهم العقدية بدونها. إن المكانة التي تحظى بها العربية في قلوب المسلمين في أنحاء العالم كبيرة؛ ولذلك يجب أن تكون موضع الرعاية القريبة من جانب المسئولين العرب في كل مكان. إنها لغة التراث الروحي للمسلمين على اختلاف بيئاتهم اللغوية، وهي وسيلة أداء شعائرهم الدينية وفهم معاملاتهم الشرعية، وهي قبل هذا وذاك لغة الوحى المبين نزل به الروح الأمين على النبى الكريم رسولا للعالمين. وفي رأيي أن حجم الاهتمام العربي بهذه القضية اللغوية لا يتناسب مع قيمتها الروحية أو أهميتها الحضارية والسياسية في العالم الإسلامي.

ووجه الاعتبار هنا أن اللغة العربية التي حملت لواءها، وعملت على نشرها أجيال مبكرة من علماء العربية والباحثين والمؤرخين والرحالة العرب والتجار والمتصوفة وغيرهم لم تجد بعد ذلك من يواصل السعي في هذا السبيل بقوة واقتدار، لترسيخ القواعد، ومتابعة انتشار العربية بين الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وذلك في عصور تخلف الحضارة الإسلامية منذ سقوط بغداد سنة (٦٥٦ / ١٢٥٨). وحقيقة الأمر أن مصائر اللغات وحركتها على خريطة العالم تحددها أقدار أصحابها في ركب الحضارات الإنسانية صعودًا وهبوطًا.

والواقع أن الدور السياسي الذي تقوم به اللغات المختلفة في التوجيه الإيديولوجي للشعوب ربما يفوق التصور القريب، فهو من أكثر العوامل تأثيرًا في تشكيل التوجهات الثقافية أو التكتلات السياسية في جميع الأنحاء. ولدينا الآن مثل واضح لما يجرى على الساحة العالمية في صناعة الحرب والسلام، حيث تؤلف دول ثلاث ـ ذوات لغة واحدة مشتركة هي اللغة الإنجليزية ـ تحالفًا أساسيًا ثابتًا في المسألة العراقية كما هو معروف، وهذه الدول هي الولايات المتحدة وإنجلترا واستراليا، وهو موقف يختلف في جوهره عن مواقف دول أخرى نراها تتشكك، أو تتردد، أو تتحفظ، أو تتراجع ـ بصورة أو بأخرى ـ عن مسألة التحالف الذي تقوده الولايات المتحدة، مثل

: فرنسا وإسبانيا وإيطاليا، وهكذا اختلف القرار السياسي باختلاف اللغة، مهما يكن من شأن المصالح الاقتصادية وملابسات العولمة في هذا الصدد .

ولا يحتاج الأمر أن نعيد على القارئ ما يردده المفكرون العرب في مؤلفاتهم، وفي وسائل الثقافة والإعلام المختلفة عن دور اللغة العربية في التقريب بين العرب وجمع كلمتهم، ولكننا نشير هنا إلى تنبُّه مستشرق كبير، هو "جب" إلى هذه الحقيقة منذ منتصف القرن الماضي الذي قال متنبئًا بوحدة العرب : "أستطيع أن أؤكد أن البلاد الناطقة بالضاد ستلعب دورًا في غاية الأهمية، وربما كان دورًا حاسمًا، فثقافة هذه البلاد راقية جدًا، وسيزداد نزوعها إلى تكوين وحدة فكرية أساسها وحدة اللغة الأدبية وسهولة المواصلات بينها"[١] .

إن أعلامًا من علماء هذه الشعوب الإسلامية التي لايزال عشقها للعربية ثابتًا كما رأينا في شخصية الميمنى واصلوا السعى قدر طاقتهم، ولكنهم لم يجدوا العون العربي الكافي للاستمرار في الاهتمام بالعربية وتراثها على النحو الذي يأملون ؛ وبذلك أفسح العرب الطريق للغات أخرى جلبها المستعمر إلى هذه البلاد، فنافست العربية فيها مع أن أهلها لايزالون حريصين على الحفاظ على تراثهم الروحي الذي يمثل لهم حقيقة هويتهم الروحية وارتباطهم المقدس بلغة الوحى الكريم.

وقس على ذلك مشاعر كثير من المسلمين في أنحاء العالم قد يتجاوز عددهم مليار إنسان، يتطلعون إلى تأصيل ثقافتهم الروحية على أساس لغوى يرونه الطريق إلى فهم لغة الوحى المقدس.

لقد توانى العرب عن متابعة رحلة التوسع الجغرافي للغة العربية الذي ارتبط بانتشار الإسلام ؛ وبذلك قصروا عن مد يد العون لمسلمى هذه الشعوب الذين لايزالون يحتفظون بأشواقهم الصادقة نحو العربية وأهلها، ويسعون إلى تأييد يعين على تعلمها وانتشارها .

وسنرى فيما بعد كيف كان لعلماء العربية والإسلام في الجزيرة العربية على الخصوص تأثير كبير في التكوين الثقافي والنفسي لشخصية الميمنى، وخصوصا ما سعد به من عون عن طريق أساتذة من مكة واليمن، إذ كانوا كثيرى الرحلة بين الهند وجزيرة العرب. وفي مرحلة أخرى عندما اكتمل نضجه الفكرى والعلمى بفضل هؤلاء الأساتذة حان عطاؤه العلمى حيث كان للمؤسسات الثقافية المصرية والسورية دور كبير في الترحيب بالرجل، والتعريف به، ونشر أعماله، واختياره عضوا في المجمعين اللغويين السورى والمصرى على النحو الذى نفصله بعد قليل. ومع ذلك فلا بد أن نتذكر أن حالة الميمنى وعلاقته مع الأساتذة العرب سواء في المرحلة الأولى أو الثانية لا تمثل إلا

(١) وجهة العالم الإسلامي، جب وآخرون ـ ترجمة محمد أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٤، ص ٩٩.

حالات فريدة في الهند بعد أن تناقص دور العرب رويدًا رويدًا في الاهتمام اللغوى بأحوال المسلمين في العالم على النحو الذى تقدم.

ولقد خسر العرب بهذا التوقف عن متابعة السعى في خدمة العربية مجالاً واسعًا كان مهيئًا لعالمية العربية، وكان جديرًا أن يجعل من الكتاب العربي منافسًا أول لأكثر الكتب انتشارًا بين لغات العالم، وربما كان حريًا أن يشارك في تغيير خريطة التاريخ في هذه المنطقة من العالم، إذا تذكرنا علاقة اللغة بالتوجهات السياسية كما سبقت الإشارة، أو إذا تساءلنا بطريقة غير تاريخية : ماذا خسر المسلمون بانحسار الخريطة الجغرافية للغتهم العربية التي كان من الممكن أن تكون لسانًا موحدًا للشعوب الإسلامية ؟ وقد نقول: إن هذا التقصير لايزال مستمرًا حتى في عصر النهضة العربية الحديثة التي أذكت الإحساس القومي بالعروبة وآمالها التاريخية في الوحدة والتقدم، ونبهت العرب إلى عناصر القوة في جمع القلوب لدى الشعوب الصديقة، وضم الشتات، والاستجابة إلى ما يقتضيه منطق التطور بزيادة التقارب بين أجزاء العالم الإسلامي. ومعنى هذا في إيجاز أن حرب اللغة العربية في هذا الصدد هي حرب سياسية بالدرجة الأولى سواء على المستوى العربي أو المستوى الإسلامي، فنصير لغتك هو نصير وعيك الروحى ووجودك السياسى في آن واحد .

وإذا كان الميمنى يمثل في زمانه منارًا عاليًا لصوت العربية في الهند على النحو الذي تقدم فإن هناك أصواتًا أخرى لا تزال تعبر عن حبها للعربية وأهلها، ولكنها تزجى في الوقت نفسه عتابًا صادقًا إلى أخوة لهم في أقطار العالم العربي فيما يتعلق بالشأن اللغوي. وفي هذا العتاب ما يعبر بوضوح عن إحساسهم بإخفاق رجائهم وخيبة أملهم فيما كانوا يتوقعون من عون على نشر اللغة العربية. ونقدم هنا في هذه المناسبة مثالاً على ذلك ما كتبه أحد الإعلاميين العرب في وصف رحلة قام بها إلى بلاد الهند للتعرف على أخبار تعليم العربية فيها، فقد انتهز البروفيسور سيد جهانكير ــ رئيس قسم اللغة العربية بالمعهد المركزى للغة الإنجليزية واللغات الأجنبية ــ هذه المناسبة ليعلن أن سبب قلة الكتب والدوريات العربية عن نظيرتها في المكتبة الخاصة بالمعهد : "أن الكثير من الكتب والدوريات تأتي لنا بالمجان، فيما يرد المسئولون العرب الذين نتصل بهم لهذا الغرض قائلين : إن معظم الصحف والدوريات العربية يوجد لها مواقع على الإنترنت، فلماذا الحاجة لتكبد عناء إرسال الكتب وتحمل تكاليف شحنها ؟"، ثم يستطرد د . جهانكير قائلا : "نحن ــ على قدر الاستطاعة ــ نحاول ألا يكون التقصير من جانبنا، ولنا في ذلك أن نفتخر بأن

هناك في كل جامعة حكومية بالهند يوجد قسم للغة العربية، إلى جانب الجامعات الخاصة والمعاهد الأهلية، ونستطيع في الوقت نفسه تأكيد أن تدريس اللغة العربية في الهند لايوجد له نظير في العالم غير العربي، فالطالب المسلم يدرس منذ نعومة أظافره اللغة العربية، وفي حيدرآباد هناك المئات من المدارس النشطة للغاية في تدريس اللغة العربية". ويؤكد الأستاذ جهانكير أن هذه المؤسسات المعنية بتعليم العربية تحتاج إلى عون من المسئولين العرب، كما تفعل دول العالم في سبيل نشر لغاتها .

إن في نشر الكتاب العربي بعون من المسئولين العرب ما يساعد على تحقيق الغاية استجابة لاهتمام هندي فائق باللغة العربية، وهذا واضح لكل متأمل. وفي أعمال الميمنى وزملائه ما يكشف عن حماسة غير محدودة للحفاظ على تراث خلفه العرب القدماء في مختلف مجالات العلوم الإنسانية، وذلك النشاط الهندي واضح في مقابل انحسار عربي عن الساحة يتركها خالية لغير العرب في وطن تتغلغل الثقافة العربية في أعماقه الروحية، وتتعلق الملايين من سكانه بلغتنا وتاريخنا : "ولعل الأمر يستحق انتباهة، ولعل في اليقظة واجبًا وطنيًا يستحق ضميرًا مقدامًا يمتلك فضيلة مراجعة النفس"كما يقول الأستاذ زكريا عبد الجواد في ختام دراسته[١] .

وتتكامل لدينا معالم البيئة الثقافية التي شب فيها الميمنى وغرست في أعماقه هذا الاهتمام اللغوي الصادق بالعربية وتراثها، إذا أضفنا إلى الصورة التي قدمناها عن جهود أقسام اللغة العربية في الجامعات الهندية جهودًا أخرى لمجموعة من علماء العربية والإسلام في الهند أدركوا "أن أسلافنا الكرام اجتهدوا وسعوا في ترويج العلوم الدينية وغيرها سعيًا كثيرًا، لم نقدر أن نعين لسعيهم وجهدهم وكدحهم حدًا. . . لكن الأسف ثم الأسف على أن الدهر قد ضيع من مصنفاتهم التي كانت كالدرر والدراري، إن يبك العالم على ضياعها إلى يوم القيامة لم يكف له"[٢] .

هؤلاء العلماء اختاروا أن يقيموا جمعية تواجه مشكلة ضياع هذه الكتب، كما سبقت الإشارة، سميت بعد ذلك بدائرة المعارف العثمانية في بلدة حيدرآباد ــ الدكن، ثم اختار أعضاء هذه الجمعية أن يكون من مقاصدها "أن تتفحص عن الكتب العربية القديمة للعلماء المتقدمين من بلاد

---

(١) انظر : دائرة المعارف العثمانية في الهند، قلعة لحماية تراث العرب، مجلة العربي، العدد ٥٥١، شعبان ١٤٢٥ ـ أكتوبر ٢٠٠٤ ، زكريا عبد الجواد، ص ٧٨ .

(٢) فهرس مطبوعات مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، ١٣٥١ هـ ص ٢ .

شتى ـ وإن كانت في أقصى أماكن العالم ـ ثم تطبع بعد التصحيح والتهذيب، وإن بذلت فيه المصارف الكثيرة"[1] . ولقد صارت هذه الدائرة بنشاطها في النشر والتحقيق تمثل بالهند قلعة حصينة لتراث العرب في تقدير كثير من الباحثين.

ودائرة المعارف العثمانية تتبع الجامعة العثمانية التي تأسست سنة ١٩١٨ بعد أن أمر مير عثمان على خان حاكم ولاية حيدرآباد بإنشائها لنشر اللغة العربية وتعاليم الدين الإسلامي في البلاد .

وقد سميت تلك الجامعة على اسمه لا على اسم حكام الإمبراطورية العثمانية الذين قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ما يوحى بأنها تنتمي إليهم. غير أن دائرة المعارف العثمانية أقدم عهدا من الجامعة نفسها، فقد انضمت إليها فيما بعد ؛ لأن إنشاءها في الأصل كان سنة ١٨٨٨م.

وقد اهتمت الدائرة بنشر التراث العربي. ومن المؤكد أن الميمنى قد تأثر باتجاهها، وإن عمل مستقلاً عنها . ويعد ما نشرته هذه الدائرة من كتب الحديث ورجاله من أعظم وأوسع ما اهتمت به وفي تقدير بعض الباحثين أن هذا النشاط المكثف في نشر كتب الحديث ورجاله لا يضارعه نشاط هيئة أخرى في العالم العربي أو خارجه.

وفي صدر فهرس مطبوعات مجلس دائرة المعارف العثمانية الذي سبقت الإشارة إليه دعوة مجددة لتشجيع أهل العلم على مساعدة مجلس دائرة المعارف العثمانية في الحصول على مخطوطات أو كتب نادرة تكون لديهم ؛ لفحصها والعمل على نشرها، فهذا عندهم من أهم مقاصد الدائرة كما سبقت الإشارة، حيث يسعون إلى أن يتفحص الباحثون بالدائرة الكتب العربية القديمة للعلماء السابقين من بلاد شتى، ثم تطبع بعد التصحيح والتهذيب[2] .

ويستطيع القارئ بعد ذلك أن يطلع في هذا الفهرس على بيان بالكتب التي طبعتها هذه الدائرة، وقد بلغ ما نشرته حتى الآن مايزيد على مئتى كتاب في مختلف الثقافة العربية والإسلامية، ومنها كتب عديدة الأجزاء، مثل : "كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال" الذي يشتمل على عدة تصانيف لشيخ الإسلام جلال الدين السيوطى، وكذلك كتاب "لسان الميزان" للعلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني، و"المستدرك" للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابورى، وغيرها كثير.

---

(١) فهرس المطبوعات ص٢.

(٢) نفسه ص ٣.

في إطار اهتمام البيئة الإسلامية من حول الميمنى بالكتاب العربي نشأت عنايته بالتراث والبحث في أسرار اللغة العربية، وكان جهده إضافة ملحوظة إلى هذه الجهود المخلصة من حوله، لقد قصر عمره على البحث في التراث العربي ونشر نوادره، فكان ذلك تعبيرًا من جانبه عن اهتمام البيئة الإسلامية في شبه الجزيرة الهندية باللغة العربية وأهلها . ولايزال متعلمو اللغة العربية وآدابها في تزايد مستمر في هذه المنطقة ؛ والسبب الأصلي في ذلك هو الرغبة في تعلم القرآن الكريم والسنة النبوية. والحق أن مسلمى شبه القارة الهندية كلهم يسعون أو على الأقل يتمنون التواصل مع مفرداتهما عن طريق تعلم العربية. إنها لغة تكتسب قداسة خاصة بانتمائها إلى القرآن في عقيدة كثير من المسلمين، بالإضافة إلى أنها ذات عراقة تاريخية لا تضارعها في ذلك لغة حية أخرى، ثم هي بالإضافة إلى ذلك تتميز بقدرة حداثية تستطيع بها مواجهة ثقافة العصر، كما فعلت ذلك من قبل في العصر العباسي، وكما تحاول أن تفعل اليوم بتقدم ونجاح مستمر، وتلك صفات ثلاث لا تكاد تجتمع في لغة غيرها من لغات العالم.

ولقد سعد بها القادرون على تعلمها في هذه البلاد، وارتقوا في علمهم بها إلى مستوى الدراسات العليا الأكاديمية ؛ حيث حصل بعضهم على درجتي الماجستير والدكتوراه. ولقد كان من الطبيعي وسط هذه الأشواق الفياضة بحب العربية وأهلها أن يظهر في هذه البيئة نابغة في قدر عبد العزيز الميمنى يكون لسان العربية ومنارها في الهند، كما يتبين لنا فيما يلى من تاريخ رحلته العلمية، واتصاله بالمؤسسات الثقافية في العالم العربي والإسلامي، وغزارة إنتاجه محققًا ومؤلفًا .

(٣)

وننتقل الآن إلى الحديث عن بعض الملامح العامة من سيرة هذا الرجل العظيم الذي وهب حياته لخدمة اللغة العربية وآدابها . فقد ولد عبد العزيز الميمنى سنة ١٣٠٦/١٨٨٨ ببلدة "راجكوت"في إقليم "كاتهيادار"، ومنها جاءت نسبته الراجكوتى. وهذا الإقليم يعرف الآن باسم "سورا شترا"على الساحل الغربي للهند . وهو ينتمي إلى أسرة ميسورة الحال إلى حد ما كانت تشتغل بالتجارة. وقد اهتمت الأسرة بتعليم ابنها صغيرًا تعليمًا دينيًا أوليًا بإرساله إلى الكتاب ليحفظ القرآن الكريم، ويتعلم مبادئ القراءة والكتابة العربية شأن كثير من الأسر المسلمة في الهند وغيرها من البلاد في ذلك الوقت.

وقد أبدى الصبى استعدادًا مبكرًا لتلقي العلم، فحرص على متابعة دروسه، وأقبل عليها باهتمام، واستطاع أن يحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، وأن يجيد القراءة والكتابة. وكان من طموح الأسرة في تيسير طريق التعليم لابنها الناشئ أن صرفته عن العمل معها في التجارة، وشجعته على مواصلة السعى في طلب العلم، وقد أخذ الميمنى طريقه إلى مراكز العلم آنذاك ليستكمل رحلته العلمية. واستطاع أن يتصل بكبار الأساتذة حينئذ، وأن يقرأ عليهم، ويروي عنهم في "لكهنو"و"رامبور"و"دهلي".

ويذكر مؤرخو حياته أنه بدأ القراءة على شيخه العالم المسند حسين بن محسن الأنصارى (ت ١٩٠٩) . وربما كان الأنصارى من أوائل الشيوخ الذين أثروا في الشخصية العلمية للميمنى، فقد لفت نظره إلى الأهمية التراثية للمخطوطات العربية، وحبب إليه اللغة العربية وأهلها ؛ فقد كان الأنصارى نفسه عربيا من أهل الحديدة باليمن، واشتغل بالقضاء، ورحل إلى الهند، ثم تعددت رحلاته العلمية بين اليمن والهند يحمل نفائس المخطوطات إليها في كل مرة. وقد أتيح للميمنى أن يفيد من اهتمام أستاذه بالمخطوطات العربية، وخبرته المتجددة بها . وقد أجازه الشيخ برواية الحديث عنه بسنده سنة ١٣٢٦ هـ بمدينة دهلي.

وكان من أساتذته في هذه المرحلة من حياته العلمية نذير أحمد الدهلوى الذي أثنى الميمنى عليه في بعض كتاباته، وذكره بالرضا والتقدير كما ينقل عنه الفحام في دراسته[1] . كما كان من أساتذته أيضا محمد الطيب المكى ثم الهندى (ت ١٩١٦) الذي لقيه الميمنى في رامبور، والذي تحدث عنه في كتاباته باسم : "أستاذي العلامة المرحوم محمد الطيب المكى"، وذلك مثلاً بمناسبة إشارته إلى حديث معه بشأن إحدى النسخ المخطوطة لكتاب "اللآلى في شرح أمالى القالى"الذى حققه الميمنى بعد ذلك، ونشره تحت عنوان "سمط اللآلى"، بزيادة كلمة "سمط"في العنوان كما سنرى فيما بعد . وكان أستاذه المكى قد رحل من مكة إلى الهند، وتولى التدريس في معاهدها العالية شأن بعض علماء العربية والإسلام في ذلك الوقت، واشتهر بكتبه في اللغة والنحو والمنطق.

والواضح في مشيخة الميمنى في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ حياته أن أغلبهم كانوا من العرب أو الهنود الذين يتنقلون بين جزيرة العرب والهند، فهذه الصلة الشخصية الحميمة بالعرب كان لها تأثيرها في شخصيته طوال حياته من حب للعربية والعرب. واستطاع الميمنى بعد ذلك أن يتابع

---

(١) الفحام، نفسه، ص ٢٤٢.

رحلته العلمية بجهده الخاص، وبتواصله مع كثير من الأساتذة، وقراءته لعدد كبير من كتب القدماء التى كان يحفظ منها نصوصا كثيرة، ومن هذه الكتب: المعلقات العشر، وديوان الحماسة، وديوان المتنبى، والمفضليات، والكامل للمبرد، والبيان والتبيين، وغيرها كما يحدث هو عن نفسه. وكان الميمنى لعدم قدرته على شراء كل ما يتطلع إلى اقتنائه من الكتب يكتفي أحياناً بأن ينسخها بيده عن بعض الأصول المطبوعة؛ ليحصل بذلك على نسخ مجانية من الكتب التي يريد أن يحتفظ بها.

وفي تعليقات الميمنى ومكاتباته الشخصية ما ينم عن تواضع عميق، ويبدو أن ذلك كان سمة غالبة في شخصيته : فهو يصف نفسه بالعاجز تارة، وبخادم العلم تارة أخرى، وقد يجمع بين الصفتين في عبارة واحدة. وفي رسالة إلى كرد على بمناسبة انتخابه عضوًا بالمجمع العلمي العربي، ومطالبته بإرسال صورة له وبيان بسيرة حياته يصف نفسه بالحقير، فيقول: "هذه صورة الحقير أخذتها جلبًا لرضاكم، وإن كنت بمعزل عن هذه الأشياء. وقد بقى على ترجمة حياة الحقير، وموعدى بها الصيف القادم إن شاء الله"[١]. ومثل هذه العبارات التي تعبر عن التواضع والتقوى كانت من الأساليب التقليدية في كتابات المرحلة السابقة على عصر الميمنى عند أولئك الذين كانوا يعرفون أن التواضع من شيم العلماء الكبار، وقد ورثها الميمنى فيما ورث من بلاغة العصر وأخلاقه؛ بسبب كثرة اطلاعه على مثل هذه المؤلفات. ومع حرص الميمنى على التعبير عن تواضعه الشديد واحترام العلم وتقدير أهله فقد كان شديد الحملة أحيانا فيما يتعلق بحق العلم، وفيما يراه من نقص غير مبرر في أعمال الآخرين، فذلك حق تقتضيه الأمانة المنهجية ؛ ولذلك ربما كان يضيق صدره، وينطلق لسانه في ذم ناقديه الذين لا يتبصرون مواقع أقلامهم. وقد ينبه على أخطاء عمل، ثم يعقب بأنه لم ينبه من أغلاط الأصل "إلا إلى شئ نزر رأيت في التنبيه عليه فائدة أو داعيًا، وأغفلت منها قدرًا جمًا عدد الرمل والحصى ؛ لأنني لم أر في ذكرها غرضا غير تسويد الكتاب وتضييع أوقات القارئ فيما لا يجديه، وغير إبراز هوى النفس المكنونة في التحذلق والتفيهق رغما لأنف من يستنكره على من نابتة العصر المتبجحين. فإنى أرى، ولا كفران لله أنه :

إذا رضيت عنى كرام عشيرتى فلازال غضبانا على لئامها"[٢]

---

(١) الفحام، نفسه، ص ٢٥٦.

(٢) الميمنى، سمط اللآلى لأبى عبيد البكرى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦، المقدمة ج ١، ص ن، س.

وقد جلب عليه موقفه من بعض الأعمال العلمية التي يراها منقوصة وتحتاج إلى مزيد من التأمل والمراجعة غضب بعض الكتاب الذين لا يكنون له الود، ويرون أنه ينال منهم بنقد فيه شئ من اللوم والاستخفاف، قد يصل إلى اللذع بسبب ما يتصوره فيهم من الوقوع في الخطأ والوهم.

وقد قضى الميمنى جزءًا من حياته العملية المبكرة بپيشاور، حيث قام بتدريس اللغتين العربية والفارسية بالكلية الإسلامية، ولكنه لم يقم طويلا بها، فقد انتقل بعد ذلك إلى الكلية الشرقية بلاهور، ولكن لم تطل إقامته بها أيضا. ويبدو أنه قد تأذى بهيمنة الإنجليز في ثياب المستشرقين وفي ثياب أتباعهم، فآثر الانتقال إلى الجامعة الإسلامية بعليكره، حيث أتيحت له الفرصة قائلاً:

فربىَ من ضنك البلاد أراحنى وأصبحت لايبدو لعينىّ مرآها

وقد قضى الميمنى معظم حياته العملية في هذه الجامعة، وترقى في مراتبها الرسمية: مقرئًا، فأستاذاً مساعدًا، فأستاذاً، فرئيس قسم للأدب العربي بها.

وكان للميمنى نشاط علمى ملحوظ خلال هذه المدة الطويلة التي قضاها في عليكره، فقد كان يشارك في النشاط الثقافي بالجامعة إلى جانب اشتغاله بالتدريس والتأليف في مجالات اللغة والأدب، كما كان له مقالات وتحقيقات ينشرها من حين إلى آخر،ويقدمها في المؤتمرات المختلفة حول نوادر المخطوطات التي رآها في مكتبات القاهرة وإستانبول والهند والإسكوريال، وقد نشرها في مجلات شرقية وغربية[1].

وقد لفتت جهود الميمنى في التحقيق والتأليف أنظار علماء العربية في العالم العربي. وكان الميمنى قد وثق صلاته بكثير منهم في هذه المرحلة من حياته، واستعان ببعضهم في نشر كتبه؛ فتم انتخابه عضوًا مراسلاً في المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٢٨تقديرًا لعلمه وكفاءته. وقد عمل الميمنى بالمجمع السورى ما يقارب خمسين عامًا. وفي هذه الأثناء أصبح عضوًا مراسلاً في المجمع اللغوى بالقاهرة أيضا، وقد رحب به المجمعيون هنا وهناك، وتم تكريمه عدة مرات بالقاهرة ودمشق التي منحته وسام الاستحقاق السورى من الدرجة الأولى تقديرًا لعظيم جهوده في تحقيق التراث العربي ونشر العربية.

وفي هذه المرحلة من حياة الميمنى توسعت صلاته بالعلماء العرب وغير العرب، وزاد بحثه عن المخطوطات العربية في مكتبات القاهرة ودمشق وإستانبول التي زار مكتباتها بما تحفل به من آثار

---

(١) انظر: د. محمود محمد الطناحى، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، الخانجى، القاهرة ١٩٨٤، ص ١٢٩.

التراث العربي. وأثناء زيارته للقاهرة توثقت صلاته بدور النشر وخصوصا بلجنة التأليف والترجمة والنشر، ودار المعارف بمصر، كما استعانت به وزارة الثقافة بدمشق للإفادة من خبرته في مجال المخطوطات.

وعندما أحيل الميمنى على التقاعد في جامعة عليكره بالهند اتجه إلى باكستان ليقيم في كراتشى، حيث أسندت إليه رئاسة القسم العربي بجامعة كراتشى. وقد أتيح له في هذه المدة بعد أن اكتسب الجنسية الباكستانية في الدولة الجديدة باكستان (١٩٤٧) أن يتولى مناصب أخرى، فعمل مديرا لمعهد الدراسات الإسلامية لمعارف باكستان، ولكنه ظل محافظًا على حمل رسالته اللغوية في نشر العربية والتبشير بها، فقد كان الميمنى لغويا بالدرجة الأولى[١].

وفي كلمة الفحام في الذكرى الأولى لرحيل الميمنى سنة ١٩٧٨ يلخص رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق عمل الميمنى قائلاً : "ومن تأمل عمل الميمنى تبين له أنه كان يتنازعه أمران، أولهما: حب التراث العربي والغيرة عليه والاعتزاز به والحفاظ عليه، ومضى ذلك به صعدًا؛ حتى كان يضن بمعارفه على من لايراه أهلا لها. وهو يبالغ في التأنق بعبارته، والاحتفال لها؛ حتى أنه ليصطنع الغريب من الألفاظ أحيانًا إدلالاً واعتدادًا، والثاني : اندفاعه في نشر التراث وتعريف الناشئة به وتحبيبه إليهم، وما يتطلبه ذلك من التيسير"[٢].

(٤)

لا يتسع المقام للحديث عن الأعمال التي قدمها الميمني للمكتبة العربية بتفصيل كاف، وإنما نشير هنا إجمالا إلى أهم هذه الأعمال. ولعل كتاب "سمط اللآلئ"هو أكثر كتبه المحققة حظًا من حيث ثناء العلماء عليه، وتقديرهم لما بذل فيه من جهد. والكتاب شرح لكتاب "الأمالي"لأبي على القالي (ت ٣٥٦ هـ / ٩٦٧م) وهذا الشرح قام به أبو عبيد البكرى (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤م) من علماء القرن الخامس بالأندلس، وهو من أهم كتب التراث، وقد أخرجته لجنة التأليف والترجمة والنشر في مجلدين عام (١٣٥٤ / ١٩٣٦) باسم "سمط اللآلى"، بزيادة كلمة "سمط"التي أضافها المحقق إلى العنوان الأصلي، ليشير إلى مجهوده الخاص فيه.

---

(١) See. The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Ch. Pellat, Article : Al-Maymani

(٢) الفحام، نفسه، ص ٢٦٥.

وعمل الميمنى في تحقيق هذا الكتاب يكشف عن جهد محققه، وعلمه الغزير، وإحاطته الجامعة بالتراث العربي، وبخاصة ما يتّصل منه بالشعر ورواياته، وأخبار الشعراء والرواة، وقد كشف المحقق عن قدرة عالية على مداخلة الكتب،واستنطاقها،وبراعة التعامل معها[١] .

والحق أن عمل الميمنى في هذا الكتاب يعد آية من آيات الإبداع في تحقيق النصوص وتوثيقها . وفي رأي كثير من علماء اللغة والأدب أن حواشيه تمثّل معينا ثرًا للراغبين في التوسع والاطلاع، بشرط أن يتم ذلك وفقا للقواعد المنهجية المقررة ؛ ذلك أن بعض محققي الأدب وناشري الشعر القديم قد توسعوا في الإفادة منها دون الإحالة عليها أو الإشارة إلى صاحبها بصورة أو بأخرى، وهذا شر مستطير لايقع فيه المحققون من العلماء الذين يقدرون معنى العدالة والضبط في أخلاقيات المنهج ومبادئه. وسوف نشير بعد قليل إلى عتب مرير للأستاذ على مثل هذه الأقلام المغيرة يدل على ضيقه بهذا الانتهاب الثقافي.

ويذكر المهتمون من المستشرقين بأعمال الميمنى أنه يقدم في تحقيقه لهذا الكتاب عملاً جديرًا بالتقدير الرفيع : [٢] "a highly - esteemed commentary on al-kali"، وهكذا أكبر علماءُ اللغة وأدباؤها، وعددٌ من المستشرقين هذا الصنيعَ العظيم، وأشادوا بالميمنى وجهوده. ولقد كان الميمنى سعيدا بهذا التقبل الكريم لعمله في الكتاب، لولا أنه كان يحيك في صدره شئ يحمله على العتب على هؤلاء الباحثين الذين يثبون على كتابه، كما ذكرنا سابقا، "ويستمدون منه دون أن يشيروا إلى اسمه أو يذكروه بشيء، فكان يرى فيهم النهابين يختلسون جهده بدل أن يوفوه حقه، ولطالما أرمضه ذلك وعذبه"[٣] .

يعد الباحثون هذا الكتاب تاج أعمال الميمنى في التحقيق، إذا اعتبرنا كتاب "أبو العلاء وما إليه"تاج أعماله في التأليف، فقد احتفل له الميمنى وروّى، وتأنى في عمله وتأنق : "كان يعنيه الكمال، فمشى على رود يتمهل، فأتى بالعجائب، ونثر في كتابه "الفوائد الفرائد"[٤] وقد وصف الميمنى النسخ الخطية التي اطلع عليها بطريقة مفصلة، وأعد للكتاب مجموعة من الفهارس على غرار مبتكر مفيد تتضمن أسماء الشعراء مرتبة، مع سرد القوافي مرتبة، ومع ذكر أسماء الشعراء

---

(١) محمود الطناحي، نفسه، ص ١٢٧ .
(٢) See, E.I., op. cit.
(٣) الفحام، نفسه، ص ٢٦٢ .
(٤) الفحام، نفسه، ص ٢٦٠ .

والتراجم الواردة والأمثال السائرة، كذلك أعد الميمنى ثبتًا بتصحيح أغلاط وضبط روايات، ومسد خروم، وتقييد زيادات في طبعة "للأمالى"صدرت سنة ١٣٤٤ / ١٩٢٦، واعتمد في إعداده على عدد من النسخ المخطوطة من بينها نسخة الأمالى بالمكتبة الوطنية بباريس.

وفي الكلام على ما في إحدى النسخ التي اعتمد عليها مثلا في التحقيق من مشكلات الوهم والتصحيف والخروم نجد وصفًا مفصلاً يدل على وعى علمي واضح بمهام التحقيق، فهو يقول : "والكلام متصل في هذه النسخة، غير أنها مشحونة بالأغلاط والتصحيفات، ولا تخلو صفحة من عشرات عثرات، وبعضها قديم متوارث من أول من نقلها من القلم المغربى، ولم يكن يحسن قراءته؛ وذلك أن كل كلمة فيها طاء لايعرف ناسخنا معناها يجعلها كافًا ؛ لأن كاف النسخ تشبه الطاء المغربية، كما فعل في الطُلى وخلطاس، وطلاع إلى غيرها . وربما صحف من قلة محفوظه ونزارة مادته. وأحيلك على صفحة ١٢٣ (ابن أبي زرعة هو ديك الجن شاعر الشام) والصواب (هو وديك الجن شاعرا الشام)، وعلى ص ١٩٥، ٢١١ (على بقية قدومه)، والصواب (على تقيّة قدومه)[١] . ؛ ثم هو يعترف في تواضع بعد هذا الجهد في قراءة النسخة المضطربة ومقارنتها بأخواتها بأنه قد خفيت عليه بعض التصحيفات خفاء، بحيث لم يتضح وجه صوابها، إلا بعد برهة من الزمان، مع أنه يكتفى بألا ينبه من أغلاط الأصل إلا على شئ نزر رأي في التنبيه عليه فائدة أو داعيًا[٢] .

والميمنى يتعقب في تحقيقه لكتاب "اللآلى"طريقة البكرى في التأليف منذ البداية. وهو يلحظ مثلا أن البكريٍ بقى يقيد كل ما يمر به من الفوائد برهة، وما لم يقف من الأبيات على أثر أو خبر أخلى له بياضًا، وقد بقى في الكتاب من هذا النوع شئ كثير لم يستطع سد خلله، أو لم يتسن له ذلك "ولكنني ولله الحمد والمنة سددت ثلمته، ورأبت صدعه، إلا بعض ما انقطع دون طمع، ولم تنفع فيه حيلة، وأعيت على فيه مذاهبي، فأخفقت في مآربي، وذلك بعد طرح الكسل، ونبذ الراحة، وبذل الوسع والطاقة ؛ فأبقيته على غرّه لمن هو أعرف به منه ومنى"[٣] .

وهكذا يعلن الميمنى عن عجزه أحيانًا عن حل بعض مشكلات النص ـــ تواضعا ـــ على عكس ما نجده من صلف البكرى شارح "الأمالى"في تعليقاته على القالى كما سوف نرى، وربما

(١) الميمنى، سمط اللآلى، ص ن.

(٢) الميمنى، نفسه، ص ن.

(٣) الميمنى، نفسه، ص س.

يكون لمسحة الاستعلاء التي تبدو في كلام البكرى أثر في إثارة حفيظة الميمنى ضده ؛ لما يجده أحيانا من التجني على مؤلف النص الأصلي، وخصوصا ما أطلق عليه تنبيهات البكرى على أوهام القالى، فالميمنى يصف هذه التنبيهات بأنها "بعيدة الصيت قليلة الجدوى، كما قيل في المثل : أسمع جعجعة ولا أرى طحنا . . . ورأيت أكثرها يعود وزرها أو أجرها على أشياخ القالى، كابن دريد وغيره، وأبو على منها براء ومن تبعاتها، أو على شيوخ أشياخه "[١] .

كذلك يلحظ الميمنى أن كثيرًا من هذه التنبيهات التي يصطنعها البكرى ليست من الوهم الذي وقع فيه القالى في شئ، وإنما قد تكون في الحقيقة رواية أخرى للنص لم تحظ بارتضاء البكرى واختياره، فنعى بها عليه، وجعلها من منديباته، وفي ذلك يقول : "ورأيته يصول عليه بما ليس فيه مصال من فسحة الخواطر وفترات الغرائز،فيحجّر عليه الواسع من أنه لا يتعظ ولا يتحرج، فيقع في المهواة التي ينكّب الناس عنها، ويأخذ بحجزهم، ولايدرى مصير نفسه، وذلك أنه حرم على القالي ما أتاه بنفسه"[٢] .

والواضح أن طريقة البكرى في التعليق على ما أورده القالى قد استثارت ضيق الميمنى به كما ذكرنا . ومنذ المقدمة يلحظ القارئ نزعة التعالي في أسلوب البكرى،وسخريته بالمؤلف أبي على القالى، فهو يقول : هذا كتاب شرحت فيه . . . ما أغفل، وبينت من معانى منظومها ومنثورها ما أشكل، ووصلت من شواهدها وسائر أشعارها ما قطع، ونسبت من ذلك إلى قائليه ما أهمل . . .، ونبهت على ما وهم تنبيه منصف لا متعسف ولا معاند "[٣] ؛ فهنا رمى بصفات من الإهمال والوهم والانقطاع والعجز . وهو أسلوب يرده الميمنى في غير رفق، ويعده من التهجم غير المبرر، فقد تأمل الميمنى ما آخذ القالى به من الأغلاط : "فإذا معظمه من الغث البارد والردئ الكاسد . على أن البكرى، رحمه الله ــ على تبجحه ــ لم يسلم من معرة أمثاله، ووصمة أوهامه كما يمر بك كل هذا في محله. غير أن إثارة مثل هذه المعادن والبحث عن المسائل ربما أدى بالوقوف على فائدة تستطرف، وجوهرة تقدر، فلا تجهل إذاً فائدتها ولا تستنكر" .

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ١ .

هكذا يرى الميمنى أن البكرى ربما يكون متطاولا على القالى في بعض تنبيهاته. وهو يتطاول عليه فيما ليس وراءه طائل : "يضرب في حديد بارد، وينفخ في غير ضرم. . . . . على أنه وقع في "اللآلى "في دعاوٍ فارغة وأقوال واهية تجاوز أوهام القالى في العداد، فضل في تيه أوهام يراها من الصواب، ولا هيً منه في قبيل ولا دبير. والعصمة لله وحده"[١].

– وقد استطاع الميمنى عندما كان رئيسًا لقسم اللغة العربية بجامعة عليكره بالهند أن يهتم بديوان: "سحيم عبد بنى الحسحاس"الذي قدمه للقارئ العربي لأول مرة، وقد نشره عن نسخة حصل عليها من إستانبول، وضم إليها روايات وتحقيقات ترقى بالديوان وتضاعف من قيمته العلمية. وقد قامت دار الكتب بطبعه سنة ١٩٥٠م. ويذكر في هذا الصدد أن الدار قد حافظت ما وسعها المحافظة على تخريج الميمنى وتعليقاته كما يقول مديرها العام آنئذ أمين مرسى قنديل، ولكنها مع ذلك رأت أن المقام يقتضي أحيانا مزيدًا من الإيضاح، فأضافت ما لا بد من إضافته، ووضعته بين قوسين مربعين تمييزا له، محافظة على الأصل، وتيسيرًا للقارئ غير الملم بما يشير إليه الميمنى من مراجع، ويحيل إليه من ثقات أو شواهد، فقد كان يراعى الإيجاز ثقة في أنه لا يكتب للناشئين ولا يخاطب غير الخاصة من أهل العلم والثقافة[٢].

– وهكذا نجد أن الميمنى الذى حظى تحقيقه لكتاب "اللآلى"بإعجاب اللغويين والمحققين يكشف من جهة أخرى عن قدرة خاصة على إحياء بعض دواوين الشعراء واستدعائها من عالم المجهول بطريقة تستلفت نظر الباحثين وبعض المستشرقين، ومنهم "شارل بلا"الذي يشيد بمقدرته اللغوية، ويضع جهده في بناء عدد من الدواوين المجهولة بناء متكاملا في مقدمة أعماله، وذلك كما فعل في ديوان "حميد بن ثور الهلالى"، وقد طبعته دار الكتب المصرية سنة ١٩٥١، "فهو في الحقيقة قد صنعه صنعًا، ورده إلى الحياة بعد غيبة؛ وكان في الأصل مخطوطة مصحفة محرفة نسخت لأحمد تيمور، فصححها الميمنى، وضم إليها كل ما وجده من شعر حميد"[٣].

– ومن جهود الميمنى في التحقيق كتاب "الفاضل في اللغة والأدب"لأبي العباس المبرد، وقد نشرته دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٦ لأول مرة، وهو يعد ثالث الكتب التي نشرتها الدار

---

(١) نفسه، ص ل.

(٢) الميمنى، ديوان سحيم، القاهرة ١٩٥٠ ـ تقديم الكتاب.

(٣) See, E.I.op.cit.

بتحقيق الميمنى. وهذا النص لم يسبق نشره، بل هو في رأي محمد أبي الفضل إبراهيم الذي قدم له "لم يكن مما عرف من الكتب التي تداولها العلماء والأدباء، مما خلفه القدماء عامة والمبرد خاصة على نفاسة الكتاب، وجلالة قدر مؤلفه"[١].

وحول حقيقة عنوان هذا الكتاب هناك ما يثير الشكوك لدى المحقق وزملائه من الباحثين فليس ثمة في الأصل المخطوط مايدل على عنوان الكتاب، وليس هناك إشارات تاريخية له سوى ما جاء في خاتمة النسخة "كمل فاضل المبرد". وقد رُئي بعد إنعام النظر، واستشارة بعض العلماء والباحثين أن ينشر بعنوان "الفاضل" استئناسًا بما جاء في آخر نسخة الأصل كما رجّح محمد أبو الفضل إبراهيم مدير القسم الأدبي آنئذ، ثم أعيد نشره مرة ثانية سنة ١٩٩٥ بدار الكتب المصرية. وقد رأت الدار عند طبع الكتاب أن تضيف إلى تحقيق الميمنى مزيدًا من التعليق والضبط كما فعلت في نظيره: "ديوان حميد بن ثور الهلالي" الذى سبقت الإشارة إليه، فقد شرحت بعض الألفاظ، وعرفت بعض الأعلام المبهمة جريا على منهج الدار فيما تنشره من النصوص. وقد قام أحمد يوسف نجاتي بهذا العمل، ووضع تعليقاته في الحواشي بين علامتى الزيادة [ ] تمييزًا لها عن تعليقات الميمنى الذي قام أيضا بعمل فهارس للشعراء والشعر المجهول والأرجاز، ثم قام القسم الأدبي بعمل بقية الفهارس التي ألحقت بآخر الكتاب، مثل: فهرس الأعلام، وفهرس الأمم والطوائف والقبائل والعشائر والبطون والأرهاط، وفهرس الأماكن، وفهرس أيام العرب، وفهرس الأمثال، وفهرس الكتب.

- ويعد كتاب "أبو العلاء وما إليه" الذي نشرته المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ من أهم مؤلفات الميمنى - كما يرجح الفحام - وهو محاولة جادة لدراسة الشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعرى، والتعرف إلى سيرته، وفهم شعره ومراميه دون الوقوع في شباك الآراء الاستشراقية التي أقحمها بعض الباحثين في تأويل أعماله. وقد مضى الميمنى بعد ذلك في طريق المعرى، فحقق "رسالة الملائكة"[٢].

---

(١) الميمنى، الفاضل لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد تصدير التحقيق، ص ج، دار الكتب المصرية، ١٩٥٦.

(٢) مطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٥، وقد أشار الفحام إلى أن هذا النص لم يكن إلا مقدمة للرسالة المذكورة. وقد طبعت رسالة الملائكة تامة لأول مرة بتحقيق محمد سليم الجندى عضو المجمع العلمى العربي بدمشق عن النسخة الخطية الوحيدة في العالم، والمحفوظة بدار الكتب الظاهرية - مطبعة الترقي بدمشق (١٣٦٣هـ - ١٩٤٤م)، انظر الفحام، نفسه، ص ٢٤٨.

- وكان من الطبيعي أن يسلمه المعرى إلى شاعر العربية الأكبر أبى الطيب المتنبي، فأصدر كتابه "زيادات ديوان شعر المتنبي"[١] وهو الكتاب الذي يشير إليه محمود محمد شاكر بإعجاب وتقدير في كتابه المشهور عن "المتنبي".

- ومن تآليفه النافعة كتاب "إقليد الخزانة"، وهو فهرس للكتب الواردة في "خزانة الأدب"، لعبد القادر البغدادى، وقد طبع بلاهور سنة ١٣٤٥ / ١٩٢٧، وقد أشار في هوامشه إلى ما يوجد من مخطوطات هذه الكتب في خزانة الهند العامة أو الخاصة، أو في غيرها مما وصل إليه علمه، وإلى ما طبع حديثاً من هذه الكتب، فضلاً عن تصحيح بعض أسماء الكتب التي وردت محرفة في خزانة الأدب المطبوعة ؛ فأصبح "إقليده"بذلك "مجمع فوائد وملتقى فرائد"، وصار تكملة لـ "مفتاح الخزانة"الذي صنعه أحمد تيمور، والذي يتضمن عددا من الفهارس التي وضعها تيمور ؛ ليسهل عليه مراجعة هذا الكتاب العظيم والإفادة به عند اللزوم.

- كان للميمنى اهتمام مبكر بتحقيق النصوص الشعرية وجمعها كما رأينا سابقا، ومن ذلك كتابه "الطرائف الأدبية "الذي يتضمن مجموعة من النصوص الشعرية على قسمين : القسم الأول يشتمل على ديوان الأفوه الأودى، وديوان الشنفرى وتسع قصائد نادرة، والقسم الثاني يشتمل على ديوان إبراهيم بن العباس الصولى، والمختار من شعر المتنبى والبحترى وأبى تمام للإمام عبد القاهر الجرجانى، وقد نشر الكتاب بلجنة التأليف والترجمة والنشر، وقدم له أحمد أمين الذي كان يتلقى هذه النصوص تباعًا من المحقق، ثم تردد في أن ينشرها رسائل صغيرة كل رسالة لها موضوعها وعنوانها، أو يجمعها كلها في كتاب، ولكنه رجح بعد التفكير الرأى الثاني ؛ لأنه رأى أن إقبال جمهور القراء على الرسائل المفردة ضعيف، فالمجموع من الرسائل أكثر اجتذابا للقراء، وهم به أكثر عناية[٢].

- وللميمنى جهود أخرى كثيرة في التأليف والتحقيق لا يتسع المقام لعرضها، مثل: "الوحشيات"، وهو ديوان الحماسة الصغرى لأبي تمام الطائي، وقد نشرت دار المعارف تحقيقه لهذا الكتاب في سلسلتها "ذخائر العرب "سنة ١٣٨٣ هـ، وذلك بمراجعة محمد شاكر، والزيادة في حواشيه.

---

(١) المطبعة السلفية بالقاهرة، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٦م.

(٢) الميمنى، الطرائف الأدبية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مقدمة الكتاب، القاهرة ١٩٣٧.

وهناك أيضًا كتابه "نسب عدنان وقحطان "لأبي العباس المبرد، وهي رسالة صغيرة حققها، ونشرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٥٤ / ١٩٣٦، وكتابه "المنقوص والممدود"، للفراء،و"التنبيهات على أغاليط الرواة"لعلى بن حمزة، وقد نشر الكتابان معا في سلسلة "ذخائر العرب "التي تصدرها دار المعارف بالقاهرة سنة ١٣٩٧ هـ.

ويستطيع القارئ المهتم بإنتاج الميمنى أن يتابع ما كتبه في مقالاته وبحوثه في اللغة والأدب، وقد جمعت في مجلدين تحت عنوان "بحوث وتحقيقات"قام عليها محمد اليعلاوى، ونشرتها دار الغرب الإسلامي ببيروت.

من أخبار التراث

من أخبار التراث

أ. حسام عبد الظاهر(*)

شهر يوليو ٢٠٠٥م

• فى يوم الثلاثاء ٥ يوليو عُقدت بمكتبة الإسكندرية بالتعاون مع معهد ثربانتس الإسبانى ندوة عنوانها "أسطورة تدمير العرب لمكتبة الإسكندرية تزييف تاريخى "حاضر فيها الدبلوماسى الإسبانى بابليو جيفينوا.

• وخلال الفترة ٥-٧ يوليو نظم المجلس الأعلى للثقافة فى مصر احتفالية بمناسبة مرور أربعين عامًا على رحيل الناقد الكبير محمد مندور، وقد شارك فى الاحتفالية الكثير من الباحثين، ومن أهم الدراسات المرتبطة بالتراث دراسة الدكتور طارق شلبى، وعنوانها: "قراءة التراث النقدى عند محمد مندور "، وبحث الدكتور محمد خليل نصر الله، وعنوانه: "محمد مندور وجهوده النقدية من خلال كتابه "النقد المنهجى عند العرب"، ودراسة الدكتور محمود على مكى، وعنوانها: "بين محمد مندور ومحمود محمد شاكر"... وغيرها.

• وخلال شهر يوليو صدرت عدة كتب جديدة عن مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة وهى: "ديوان ابن مطروح" بتحقيق الدكتور حسين نصار، والجزء الثالث من كتاب "ربيع الأبرار وفصوص الأخبار"للزمخشرى بتحقيق الدكتور عبد المجيد دياب والأستاذ مرزوق على إبراهيم، والجزء الثالث من كتاب "التبر المسبوك فى ذيل السلوك"للسخاوى بتحقيق الدكتورة لبيبة إبراهيم مصطفى والأستاذة نجوى مصطفى كامل، والجزء الثامن من الطبعة المنقحة لكتاب "الخطط التوفيقية"لعلى مبارك.

شهر أغسطس ٢٠٠٥م

• انتهت الإدارة المركزية للشئون الثقافية بهيئة قصور الثقافة من إعداد مشروع خاص بإقامة متحف للمخطوطات التى تملكها الهيئة، حيث يتم حاليًا حصر عدد من المخطوطات النادرة الموجودة فى ثلاثة مواقع ثقافية بالأقاليم، وهى: بيت ثقافة طهطا فى سوهاج، ومكتبة وسط المدينة فى شبين الكوم، ودار الكتب بطنطا.

(*) باحث بمركز تحقيق التراث ـ دار الكتب والوثائق القومية.

• قررت منظمة اليونسكو إدراج مجموعة مخطوطات "وثائق السلاطين والأمراء "التى تقتنيها دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ضمن سجل "ذاكرة العالم "الذى ترعاه المنظمة. وقد أشادت اليونسكو بأهمية المجموعة المنتقاة باعتبارها مجموعة الوثائق الخاصة بالأمراء والسلاطين الذين حكموا مصر منذ العصر الإسلامى حتى بدايات القرن العشرين. كما أكدت اليونسكو ضرورة حماية هذا التراث الوثائقى والحفاظ عليه لصالح الإنسانية، وتمكين أكبر عدد من الطلبة والباحثين المتخصصين فى جميع أنحاء العالم من الاطلاع عليها.

• وخلال هذا الشهر صدر عن مركز تحقيق التراث عدة كتب، وهى : الجزء الحادى عشر من كتاب "المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى" لأبى المحاسن ابن تغرى بردى بتحقيق الدكتور محمد محمد أمين، والجزء التاسع من الطبعة المنقحة لكتاب "الخطط التوفيقية" لعلى مبارك، والجزء الثالث من كتاب "النجوم الزاهرة" لأبى المحاسن ابن تغرى بردى، وكتاب "طبقات الأطباء والحكماء" لابن جلجل بتحقيق الأستاذ فؤاد سيد.

شهر سبتمبر ٢٠٠٥م

• فى يوم الأحد ٢٥ سبتمبر نظمت دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ندوة عنوانها: (حجج الأمراء والسلاطين... صفحات من ذاكرة الأمة) بمناسبة الاحتفال بإدراج اليونسكو لهذه الوثائق ضمن سجل ذاكرة العالم. تحدث فى الندوة الدكتور محمد محمد أمين، والدكتور عماد أبو غازى، والدكتور رفعت هلال.

شهر أكتوبر ٢٠٠٥م

• صدر عن مركز تحقيق التراث فى هذا الشهر الجزآن الرابع والخامس من كتاب "النجوم الزاهرة" لأبى المحاسن بن تغرى بردى، كما صدر أيضا الجزء العاشر من الطبعة الجديدة المنقحة من كتاب "الخطط التوفيقية" لعلى مبارك.

شهر نوفمبر ٢٠٠٥م

• فى يوم الثلاثاء ٧ نوفمبر بدأ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة تنظيم سيمنار المخطوطات العربية، والذى يُعقد كل أسبوعين، ويشرف عليه ويحاضر فيه الدكتور أيمن فؤاد سيد، وموضوع سيمنار هذا العام عن علم المخطوطات.

• وفى يومى ١٢ ـ ١٣ نوفمبر عقد اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة ندوته السنوية هذا العام، وكان عنوانها: (العالم العربى وتحديات العصر)، وألقيت فى الندوة عدة أبحاث، منها بحث

الدكتور عبد الرحمن سالم، وعنوانه "ملاحظات نقدية حول كتابات برنارد لويس فى تاريخ العرب الوسيط "، وبحث الدكتور أشرف فراج عن الغزو اللغوى فى ضوء علم اللغة السياسى، وبحث الدكتورة مرفت أسعد عطا الله، وعنوانه "محاولات تشويه التاريخ العربى ". . . وغيرها .

• وفى يوم الخميس ٢٤ نوفمبر بدأ سيمنار التاريخ الإسلامى الوسيط بكلية الآداب بجامعة عين شمس برنامجه هذا العام، وقد افتتح السيمنار الدكتور محمود إسماعيل ببحثه "المأثور الشعبى مصدرًا لدراسة التاريخ ".

• وصدر عن مركز تحقيق التراث هذا الشهر الجزء العاشر من كتاب "مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار" لابن فضل الله العمرى، وهو الجزء الخاص بأهل الغناء والموسيقى، كما صدر عن المركز أيضاً كتاب "أخبار قضاة مصر" للكندى بتحقيق الدكتور حسين نصار .

شهر ديسمبر ٢٠٠٥م

• فى يومى ٤ ــ ٥ ديسمبر عقد مركز دراسات التراث العلمى بجامعة القاهرة بالتعاون مع دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ندوة عن (كتابة تاريخ العلوم محليًا)، ومن الأبحاث التى أُلقيت فى هذه الندوة بحث الدكتور أحمد رجب عن تاريخ المستشفى الإسلامى، وبحث الدكتور جين جيكو برينيه عن جورج قنواتى وإعادة اكتشاف العلوم العربية .

• وفى يوم الأربعاء ٧ ديسمبر افتتح سيمنار التاريخ الإسلامى والوسيط بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية برنامجه هذا العام، وذلك ببحث ألقته الدكتورة ناريمان عبد الكريم عن البيوع فى كتب النوازل .

• وفى يوم السبت ١٠ ديسمبر عقدت لجنة التاريخ بالمجلس الأعلى للثقافة فى مصر ندوة عنوانها : "التاريخ ضرورة قومية" تحدث فيها الدكتور إسحق عبيد والدكتور حسنين ربيع والدكتورة زبيدة عطا ... وغيرهم .

• وفى يوم الخميس ١٥ ديسمبر عقد سيمنار التاريخ الإسلامى بكلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة ندوته هذا الشهر، وألقى فيها الدكتور عبد الفتاح فتحى عبد الفتاح بحثًا بعنوان : (حياة المرأة الخاصة وملامح من حياتها العامة فى كتاب الضوء اللامع للسخاوى والمصادر التاريخية المعاصرة) .

• وفى يوم السبت ١٧ ديسمبر نظمت رابطة الأدب الحديث بالقاهرة ندوة عن (النقد الفنى بين التراث والحداثة)، تحدث فيها الدكتور شريف عبد اللطيف .

• وفى يوم الأربعاء ٢١ ديسمبر وقع الدكتور محمد صابر عرب رئيس الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، والدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجرى رئيس المنظمة

الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإسيسكو) اتفاقية فى مجال تحقيق المخطوطات وترجمتها ونشرها وتطوير التعاون فى مجال النشر والتأليف والتوثيق والترجمة لمختلف أفرع المعرفة، وذلك بهدف تسليط الضوء على الحضارة العربية الإسلامية، وإبراز إسهاماتها فى الحضارة الإنسانية.

• وخلال الفترة ٢٤ـ٢٧ ديسمبر قام العلامة الكبير فؤاد سزكين بزيارة للقاهرة، وقام بإلقاء عدة محاضرات مهمة حول عدد من دراساته الجديدة. وقد دارت محاضراته ـ التى عقدها بجامعة الدول العربية وجامعة القاهرة، والجمعية الجغرافية وجامعة الأزهر وجمعية الاقتصاد الدولى ـ حول الموضوعات الآتية : مكانة العرب والمسلمين فى تاريخ العلوم والحضارة البشرية، وصول العرب والمسلمين إلى الأمريكتين واكتشاف غرب الأرض ووضع خرائطها قبل كولومبس، ومحاكاة الخرائط الأوروبية فى القرن الثامن عشر للخرائط الإسلامية التى رسمها الجغرافيون العرب القدماء، وقانون البحار عند المسلمين ودورهم فى تأسيس علم البحار على أيدى الملاحين العرب، والمدخل إلى تاريخ العلوم العربية الإسلامية، ومكانة العرب والمسلمين فى تاريخ العلوم والحضارة البشرية.

• عقد بالجزائر العاصمة الملتقى المغاربى الثالث للمخطوطات، وقد اشترك فى الملتقى العديد من المؤسسات العربية، وساهم فى أعماله الكثير من الباحثين العرب، ومن أبحاث المؤتمر دراسة الدكتور إبراهيم سالم الشريف عن المخطوطات العلمية فى ليبيا وأماكنها وفهارسها، وبحث "مخطوطات فقه العمران" للدكتور خالد عزب، ودراسة الدكتور محمد بن معمر عن مخطوط "زاد المسير فى علاج البواسير" للقوصونى، كما قدم الدكتور أحمد الطاهرى عرضا للمخطوطات الفلاحية فى المغرب والأندلس، ودراسة الدكتور دلال لواتى عن مخطوط "الفقراء والمساكين" لابن الجزار، وتطرق الملتقى إلى منهج تحقيق التراث العلمى ؛ حيث شارك الدكتور فيصل الحفيان بورقة عنوانها: "منهج خاص لتحقيق التراث العلمى "، كما قدم الدكتور محمد هشام النعسان ورقته تحت عنوان: "خصوصيات تحقيق مخطوطات العلوم الكونية ".

• وصدر عن مركز تحقيق التراث هذا الشهر الجزء الثالث من كتاب "مستوفى الدواوين" لمحمد بن عبد الله الأزهرى بتحقيق الأستاذتين زينب القوصى ووفاء الأعصر، والجزء السادس من كتاب "النجوم الزاهرة" فى ملوك مصر والقاهرة لأبى المحاسن بن تغرى بردى، كما بدأ المركز فى إصدار طبعة جديدة من كتاب "إنباه الرواة على أنباه النحاة" للقفطى بتحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم.

القسم الأجنبي

جذور الإسلاموفوبيا فى ترجمات القرآن الكريم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر نحو ترجمات مُرْضية فى الألفية الثالثة

(ملخص)

داليا صبري(*)

تؤكد هذه الدراسة الدور الخطير الذى تلعبه ترجمات القرآن الكريم فى تشكيل رؤية المتلقين عن الإسلام، وتحاول الدراسة فى الجزء الأول منها، من ناحية، بيان أن الإسلاموفوبيا ـــ أى كراهية الإسلام أو الخوف من الإسلام ـــ التى بلغت أوجها فى الغرب فى الأونة الأخيرة تترسخ جذورها فى الصورة السلبية والمفاهيم الخاطئة التى قامت بنشرها ترجمات غير المسلمين للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتى صارت كالمسلمات فى أذهان الغربيين الآن. ومن أمثلة تلك الترجمات ترجمة روبرت أوف كيتون (تم الانتهاء منها عام ١١٤٣ وإن لم يتم نشرها حتى عام ١٥٤٣)، وترجمة لودوفيكاس ماراتشى (١٦٩٨) اللتان كانتا تحفلان بالأخطاء والتشويه المتعمد. ومنذ ذلك الحين شاع التجنى على الدين الإسلامى، وازداد العداء المستحكم ضد المسلمين من قبل "الآخر". ولم تكن الترجمات الإنجليزية التى ظهرت فيما بعد أفضل حالا. فقد ظلت تعكس الاتجاه المناهض للإسلام والذى تجلى فى ترجمات ألكسندر روس (١٦٤٩) وجورج سيل (١٧٣٤) وجيه. إم. رودويل (١٨٦١). ومن ناحية أخرى توضح الدراسة أن بعض ترجمات المسلمين أضافت مشكلات جديدة، فمثلا ترجمة يوسف على (١٩٣٤) وترجمة محمد تقى الدين الهلالى ومحمد محسن خان (١٩٩٦) اشتملتا على كثير من التحامل على اليهود والمسيحيين، مما يعطى انطباعًا خاطئًا عن عدم تسامح الإسلام تجاه "الآخر". كذلك فإن ترجمات الشيعة، مثل ترجمة إس. فى. مير أحمد على (١٩٦٤)، وترجمات المتأثرين بالمذهب العلمى العقلانى، مثل ترجمة أحمد زيدان ودينا زيدان (١٩٧٩)، ومحمد أسد (١٩٨٠)، وأحمد على (١٩٨٤)، تنشر بعض المفاهيم التى تتنافى مع العقائد الإسلامية الأصيلة.

(*) مدرس مساعد بقسم اللغة الإنجليزية - مركز اللغات والترجمة - أكاديمية الفنون.

وفى هذا الصدد لا يمكننا أن نغفل المفاهيم المشوهة التى تروج لها ترجمات الحركات القاديانية والأحمدية.

وفى ضوء كل تلك الترجمات التى نجحت فى تشويه صورة الإسلام أو عكس صورة غير دقيقة عنه تطرح الدراسة تساؤلا عن الشروط التى يجب توافرها فى الترجمة التى يمكن اعتبارها ترجمة مرضية. وقبل الإجابة عن هذا التساؤل فى الخاتمة من خلال طرحٍ بعض التوصيات فى هذا الصدد، تستعرض الدراسة فى الجزء الثانى منها ثماني ترجمات (ستًا لمترجمين مسلمين، واثنتين لمترجمين غير مسلمين) شهد ظهورها العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات الألفية الثالثة، وقد بدا فى تلك الترجمات تغيرٌ ملحوظٌ. فجاءت ترجمات المسلمين تنأى عن المفاهيم الطائفية، وترجمات غيرالمسلمين تكاد تخلو من النزعات التحيزية التى عكستها الترجمات السابقة. ولا شك أن ذلك يمثل خطوةً على طريق إنجاز ترجمات أفضل فى المستقبل، إلا أن مهمة إنجاز ترجمة مرضية بالنسبة لأغلب المسلمين لم تتحقق بعد؛ نظرًا لوجود بعض الأخطاء والتحفظات التى سوف يلاحظها كل من يحاول مراجعة هذه الترجمات.

وأولى ترجمات المسلمين التى تستعرضها الدراسة هى ترجمة كولين تيرنر (١٩٩٧) الذى يشغل منصب أستاذ للدراسات الإسلامية فى جامعة ديرهام. وتختلف ترجمته عما سواها فى كونها تجمع بين النص القرآنى والتفسير، ولكن مع الأسف دون تمييز بينهما . وثانى تلك الترجمات هى ترجمة عائشة وعبد الحق بيولى (١٩٩٩) التى تعد من أفضل الترجمات، إلا أنها تفتقر إلى حواشٍ لتفسير بعض المعانى الغامضة التى قد يتعذرعلى القارىء فهمها . وثالث تلك الترجمات هى عمل جماعى قامت به لجنة تركية مكونة من أربعة مترجمين وثلاثة محررين، وتم نشرها عام ٢٠٠٠ بعد إجراء تعديلات على عمل سابق ظهر لأول مرة عام ١٩٩٢. ورابع تلك الترجمات هى ترجمة د. محمد محمود غالى، أستاذ اللغة الإنجليزية بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، والتى تمثل آخر طبعة منقحة للعمل الذى ظهر لأول مرة عام ١٩٩٧ . وأهم ما يميز هذه الترجمة هى أمانة المترجم الشديدة فى الالتزام بحرفية اللفظ والتراكيب فى النص الأصلى إلى حد يفترض أنه ربما يحول دون فهم المتلقى الأجنبى للمعنى فى بعض الأحيان، غير أنه يحسب لهذا المترجم اهتمامه بالتفريق بين المترادفات التى يزخر بها القرآن. وخامس ترجمات المسلمين هى ترجمة تم إصدارها

عام ٢٠٠٣، وهى عمل جماعى قام به مجموعة من دارسى القرآن، ولم يعتمدوا فيه على أية تفاسير، بل اعتمدوا على المعنى المعجمى للكلمات. والجدير بالذكر أيضاً أن هؤلاء المترجمين لهم فلسفة خاصة بشأن المحكمات والمتشابهات، مما ينعكس على تفسيرهم لبعض الآيات، وبالتالى على ترجمتها، ومن ثم ينبغى على القارىء أن يتوخى الحذر حيث تنأى ترجمتهم فى بعض المواضع عن المعانى الشائعة للآيات. وتشترك هذه الترجمة مع ترجمة بيولى فى اعتمادهما - بخلاف كل الترجمات الأخرى - على قراءة الإمام ورش. أما الترجمة السادسة فهى النسخة المنقحة (٢٠٠٥) لترجمة د. محمد عبد الحليم، أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعات إنجلترا المصرى الأصل، والتى ظهرت عام ٢٠٠٤. وأهم ما يميزها قيام المترجم فى المقدمة بتوضيح بعض أسباب إساءة فهم الإسلام والقرآن. أما ترجمتا غير المسلمين فأولاهما هى الطبعة المنقحة (٢٠٠٠) لترجمة اليهودى نسيم جوزيف داوود التى ظهرت أصلا عام ١٩٥٦. وهو يقر فى مقدمته أن "القرآن لا يعتبر من أكثر الكتب تأثيرًا فحسب"، بل أنه "تحفة أدبية فى حد ذاتها"، كما أنه يدعو إلى ضرورة تناول النص بنظرة موضوعية. وثانى تلك الترجمات هى ترجمة واحد من أشهر مترجمى النصوص الدينية فى العالم، ألا وهو توماس كليرى. ورغم أن تلك الترجمة (٢٠٠٤) لا تحتوى على مقدمة أو أية حواشى فإن مقدمة كليرى لمختارات من القرآن عام ١٩٩٣ تعكس تأثرًا بالغزالى، وافتتاناً غير مسبوق بالقرآن.

وبشكل عام تبرز مراجعة تلك الترجمات استراتيجيات مختلفة للمترجمين تتراوح ما بين أقصى التزام بالحرفية فى ترجمة محمود غالى، بغية التركيز على النص الأصلى خشية التحريف، إلى أقصى تحرر من الحرفية فى ترجمة داوود بهدف تقديم ترجمة تزيل أوجه الغموض كى يتسنى فهمها للقارىء المعاصر. والمطلوب الموازنة بين الاتجاهين، وهو الأمر الذى حققته ترجمة اللجنة التركية إلى حد كبير.

Mohammed, K. (Spring 2005). Assessing English translations of the Qur'an. *The Middle East Quarterly, 12* (2). Retrieved September 19, 2005 from the World Wide Web:http://www.meforum.org/article/717

Ozbec, A., Uzunoğlu, N., Topuzoğlu, T. R., & Maksutoğlu, M. (2000).*The majestic Qur'an: An English rendition of its meanings.* (Eds) Abdal Hakim Murad, Mostafa Badawi, Uthman Hutchinson. London: The Ibn Khaldun Foundation.

Progressive Muslims. (2003). *The message: A literal translation of the final revealed scripture.* [Online]. Retrieved May 30, 2005 from the World Wide Web: http://www.ProgressiveMuslims.Org

Robinson, N. (1997). Sectarian and ideological bias in Muslim translations of the Qur'an. *Islam and Christian Muslim Relations, 8* (3), 261-278.

Ross, A. (1649). *The Alcoran of Mahomet translated out of Arabique into French, by the sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and resident of the king of France, at Alexandria. And newly Englished, for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish vanities*, London.

Sales, G. (1734). *The Koran, commonly called Alcoran of Mohammed, translated into English immediately from the original Arabic, with explanatory notes, taken from the most approved commentators, to which is prefixed a preliminary discourse.* London: C. Akers.

Shukri, A. A. (September 2000). On the translation of the meanings of the Qur'an. *Majallat Al-Shari'aa wal Dirasat Al-Islameyya, 42*, 17-61.

Tabibi, A. H. (1986, March 21). The interpretation of the Qur'an and its translation. *Proceedings of the Symposium on Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*, IRCICA, Istanbul, pp. 39-48.

Turner, C. (1997). *The Quran: A new interpretation.* Surrey: Curzon

References

Abdel Haleem, M. A. S. (2005). *The Qur'an: A new translation.* Oxford: Oxford University Press.

Abdul Raof, H. (2001). *Qur'an translation: Discourse, texture and exegesis.* Surrey: RoutledgeCurzon.

Asad, M. (1980). *The message of the Quran: Translated and explained.* Gibraltar: Dar Al-Andalus.

Bucaille, M. (1979). *The Bible, Qur'an and Science: The holy scriptures examined in the light of modern knowledge.* Translator Alastair D. Pannell, & Maurice Bucaille. Indianapolis, IN: American Trust Publications.

Bucaille, M. (1981). *What is the origin of man?* Retrieved November 12, 2005 from The Site of Islam for Today: World Wide Web: http://www.islamfortoday.com/bucaille01.htm

Bucaille, M. (December 1985). On translation of the holy Qur'an. *The Muslim World League Journal, 13* (3&4), 10-13.

Bucaille, M. (1986, March 21). Reflections on mistaken ideas spread by orientalists through mistranslations of the Qur'an. *Proceedings of the Symposium on Translations of the Meanings of the Holy Qur'an,* IRCICA, Istanbul, pp. 93-102.

Cleary, T. (1993). *The essential Koran.* New York: HarperSanFrancisco.

Cleary, T. (2004). *The Qur'an: A new translation.* U.S. A.: Starlatch Press.

Ghali, M. M. (2003). *Towards understanding the ever-glorious Quran.* Cairo: Dar An-Nashr for Universities.

Khan, M. H. (1986). English translations of the holy Qur'an: A bio-bibliographic study. *The Islamic Quraterly, XXX* (2), 82-108.

Kidawi, A. R. (1987). Translating the untranslatable: A survey of English translations of the Quran. Retrieved January 31, 2005 from the World Wide Web: http: www.quran.org.uk/ieb_quran_untranslatable.htm

Ma'ayergi, H. (1984). An academy for translating the exegesis of the holy Qur'an.*Institute of Muslim Minority Affairs, 5,* 441-445.

Presenting an entirely objective translation seems hardly possible; however, some criteria should be set for translators to constrain subjectivity from creeping in in future translations. Second, in an era where growing hostility against Islam reached an unprecedented level, a satisfactory translation is one that makes it possible for the "other" to grasp the true spirit and instructions of Islam, on the one hand, and not to demote the beauty and meaning potential of the Qur'an through dispensing with the text complexities and ambiguities for readers' convenience on the other. How this can be realized, however, merits another complete study.

Besides, sections in the prefaces of future translations should be devoted to clarifying the controversial issues and misconceptions that are always taken against Islam, e.g. explaining the original context of the call for *jihad*, holy war, and the status of women in Islam … etc. – an issue that is touched upon by Abdel Haleem in his introduction.

Further, the misconception that Prophet Muhammad was the author of the Qur'an should be dispelled through highlighting the miraculous sides of the Qur'an that enjoins the conclusion that it cannot be but a divine revelation – an initiative that, ironically, was embarked on by a non-Muslim, Dr. Maurice Bucaille.

structure of the original text. He declares avoiding "unnecessary close adherence to the original Arabic structures and idioms, which almost always sound unnatural in English. Literal translations of the Arabic idioms often result in meaningless English" (xxxi). To some degree, he tries to present the idea without sticking to the exact Arabic wording. In addition, he abandoned the common rendering of separate numbered verses. His translation is rather presented in paragraph form with verse numbers superscripted. He sometimes breaks a long sentence into shorter units and does not necessarily stick to verse boundaries. As he says, "it happened that a new paragraph was even started mid-verse in an attempt to solve stylistic difficulties" (p. XXXV).

After this broad review of major trends in Qur'an translations since the inception of their publications in the sixteenth century till the most recent translation in the twenty first century, we can sum up and conclude with few points.

The foregoing discussion highlighted the fact that the vicious outlook and negative image of Islam and Muslims with which westerners are currently overwhelmed can be traced back to the effects of the early renditions of the meanings of the holy Qur'an into foreign languages by missionaries centuries ago. However, this is not to deny that some sectarian translations by Muslims contributed to spreading some misconceptions about Islam as well. Despite this gloomy situation, a glimpse of hope can still be aspired for on account of the amelioration in some of the translations that emerged in the last decade of the twentieth century and the turn of the new millennium. It can be argued that the translations surveyed in this paper are to a satisfactory extent free from both the calumnious attacks and sectarian deviant biases encountered in earlier translations by non-Muslims and Muslims respectively. One even longs that the fascination with the Qur'an and the favourable attitude towards Islam, expressed by Cleary in his 1993 introduction, could find its way to western media as a response to the libels launched against Islam.

Now, let us try to attempt an answer for the question posed earlier about what constitutes a satisfactory translation. The first prerequisite is impartiality.

Among his strange renditions are the use of "scoffers" for "disbelievers" (الكافــرون and "The Master of the Two Centuries" for "Dhu'l Qarnayn" (ذو القرنيــن (18:83). However, he should be credited for translating the title of *surat An-Naml*, chapter 27, as *The Ants* while the other translators unjustifiably translate it as *The Ant*..

The last translation to review here is the revised edition of M.A.S. Abdel Haleem's *The Qur'an*, published May 2005 by Oxford University Press. Abdel Haleem is an Egyptian who got a B.A. in Arabic and Islamic Studies from Cairo University and a Ph.D. from the University of Cambridge in the United Kingdom. He taught Arabic and Islamic Studies first at Cambridge and then at the Centre of Islamic Studies (SOAS) at the University of London. Since 1995, he has been working as a professor of Islamic studies at the University of London, Director of SOAS, and Editor in Chief of the *Journal of Qur'anic Studies*. Abdel Haleem's translation is intended for Muslims and Non-Muslims, and it is meant to surpass previous translations in clarity, accuracy and modernity of language so as "to make the Qur'an accessible to everyone who speaks English" (p. xxix).

The translation is supplemented with a chronology of the Qur'an, a selected bibliography, an index, and a useful introduction in which he discusses, among other things, some important stylistic features of the Qur'an, issues of interpretation as well as decontextualization and misinterpretation of Qur'anic verses. Introductions for *suras* are used in addition to short footnotes that are meant to "explain allusions, references, … cultural background, … reasons for departing from accepted translations[;] give alternatives, or make cross-references" (XXXV).

The translator made use of some classical Arabic dictionaries and depended on some commentaries, most important of which is that of Razi. Nevertheless, he does not seem to be influenced by Razi's movement of scientific exegesis of the Qur'an. Abdel Haleem took some liberties with the exact wording and

an illuminating introduction as well as extensive endnotes that he states "should be viewed as an intrinsic part of the translation itself" (p. XIII), the 2004 translation includes nothing whatsoever but the text. The page is divided into two columns, and the layout gives a poetic touch. The verses are numbered singly.

All that is known about this translator is that he got a Ph.D. in East Asian Languages and Civilizations from Harvard University, and that he is such a prolific translator who produced a great number of works related to religious traditions such as Taoism, Buddhism, Confucianism and Islam. Cleary's religion is not known; however, he seems to be a non-Muslim as he states in his 1993 translation, "the very least advantage *we* can derive from reading the Qur'an is the opportunity to examine *our* own subjectivity in understanding a text of this nature" [my emphasis] (p. X). Nevertheless, his words in that introduction betray a matchless infatuation with the Qur'an and quite a positive attitude towards Islam. Cleary (1993) argues that "[the] observation that the Qur'an distinguishes the differences within the adherents of each religious dispensation, rather than among the dispensations themselves per se, seems to be a key to approaching the Qur'an without religious bias" (p. X). Further, he acknowledges the "unique and inimitable literary qualities of the Qur'an" (p. XIII). He intended to present his non-Muslim readers to "the essential wisdom, beauty, and majesty of this sacred book" (p. VII).

Cleary seems to be much affected by Al-Ghazali, and the quotes he cites in his 1993 edition show that he has a Sufi leaning. In the 2004 edition, direct speeches by God are written in a different font. Pronominal references to God are replaced with the noun "God" as there "is no third person pronoun perfectly well suited to making reference to the transcendent God beyond all human conceptions" (p. XV).

In general, Cleary's language is clear, and he is honest in being close to the expression of the Arabic text. However, this approach without the use of footnotes makes the intended meaning ambiguous to target readers in some places. The reader can find some errors in his translation like 18:29 and 18:30.

'goodness' " (p. 5). Progressive Muslims believe that the initial *basmalah* was part of the revealed text in old manuscripts; hence, like Turner, they count it in the verses numbered singly.

Progressive Muslims do not use names for *suras* as they believe that these names were man-made. Hence, they removed them "to maintain authenticity of the revealed text" (p. 4). Further, according to one of the translators, the translation is intended for "all English speaking people … It defies the established hierarchy of religion which is man made and requests people to discover their own personal link with God without the need for any scholar or sheikh or interpreter" (personal communication, October 3, 2005).

Thus, the translators do not depend on any authorized exegesis. They rather rely on the dictionary meanings or the surface meanings of words. This sometimes yields an odd translation, e.g. "the mount of ages" for "طور سينين" (95: 2), or one that differs from other translations. For instance, in the following verse, they render the word "ينسخ" as "duplicate" rather than "abrogate" that is stated by exegetes:

"ما ننسخ من آية أو ننسها نأتى بخير منها أو مثلها" (البقرة، 106)

Progressive Muslims: We do not duplicate a sign, or make it forgotten, unless We bring one which is like it or even greater.

Besides, they have a certain philosophy regarding the letters with which twenty nine *suras* of the Qur'an are initiated, and they link them to identifying the *muhkamat* (clear) and *mutashabehat* (open to interpretation) verses mentioned in 3:7 in the Qur'an. This philosophy affects their interpretation and hence their translation of certain verses (cf. 55:2, 5: 38). Thus, readers who are interested in this translation should beware that it deviates from the mainstream understanding of verses in some places.

Turning to Thomas Cleary's translation, it was published in 2004 by Starlatch Press. In 1993, Cleary produced a translation of only selected verses of what he considers to be the essential Qur'an. While the 1993 version included

contemporary readers using modern idiom, in his preface Ghali emphasizes "strict adherence to the Arabic text, and the obvious avoidance of irrelevant explanations and explications" (p. xii). Like the Bewleys' translation, some Arabic words, e.g. *Tawrah* (Torah), *Injil* (the gospel), *Zakat* (alms), *Nasârâ* (Christians) etc., are used in transliterated form within the text; however, they are explained in footnotes rather than in a glossary. Ghali also sticks to the Arabic pronunciation of proper names, e.g. Ibrâhîm for Abraham, Mûsâ for Moses … etc. and explains them in footnotes. He uses special transcribed symbols in writing to represent certain Arabic sounds. Even the pages in Ghali's translation run form right to left like the system in Arabic books.

Ghali is to be credited for his admirable honesty in fidelity to the original text. Most of the time, though sometimes needlessly, he follows the word order of the original which is sometimes a marked structure meant for a certain purpose, thus keeping its effect. The same approach is followed in maintaining imagery and parallel repetitive structures that are unique Qur'anic styles. However, wooden adherence to the Arabic idiom in other places renders the style unnecessarily unnatural -- an aspect which may slow down comprehension by target readers.

The other 2003 translation is *The Message: A Literal Translation of the Final Revealed Scripture*, published by iUniverse, Inc. It is also available online at the site: www.ProgressiveMuslims.Org. As the title indicates, it is a literal translation of the Qur'an. However, it is more flexible than Ghali's translation as regards word order and adherence to the Arabic idiom and structure. It is meant as an attempt "to reintroduce people to God's words with authenticity and objectivity" (p. 4).

Like the translation by the Turkish committee, *The Majestic Qur'an*, it is a collective work by a group of Arab and non-Arab students of the Scripture. Similar in a way to the Bewleys' translation, it is based on the Warsh verse count. As for the readings, the translators compare all variations in the acceptable readings and "follow the 'best' meaning in light of the overall spirit of the Scripture and our knowledge regarding the essence of God being

professor of Arabic; then, he became a fellow of St. Anthony's College in Oxford. Professor Abdal Hakim Murad was educated at Cambridge University and Al-Azhar University in Cairo. Perhaps this combination made the end product indeed a distinguished work. The translators strive for close adherence to the original text while the language is lucid and smooth. To a great extent, they managed a balance between fidelity to the original and readability through giving explanatory additions that are marked within square brackets.

This translation is supplemented with translator and publisher prefaces, an introduction, a transliteration key, introduction for *suras*, extensive footnotes that betray a Sufi leaning in a number of places as well as an index. Besides the first *sura*, *Al-Fatiha* (*The Opening*) is supplemented with transliteration for the convenience of readers as it is part and parcel of the daily prayers. The book includes both the Arabic and English texts side by side. The team of the work seems to be extremely reader-oriented. It is their aim, in the different editions, to refine the language to suit the modern readers, and they take into consideration all the observations the readers bring to their attention.

The first translation we are concerned with in 2003 is the third revised edition of *Towards Understanding the Ever-Glorious Qur'an* by Muhammad Mahmoud Ghali, an Egyptian professor of English at the Faculty of Languages and Translation, Al-Azhar University. It was published by Dar Al-Nashr lil Game'aat and revised by Ali Ali Ahmad Shaaban, Ahmad Shafiq Al-Khatib and Ǽlfwine Acelas Mischler. The book is supplemented with a preface, an introduction, a table for Arabic sound transcription and short footnotes. It includes both the Arabic and English texts side by side. Verses are numbered singly.

Ghali's translation is unique in a number of respects. He defines as his methodology "the differentiation between synonyms" which "has not been strictly observed before" though "it can reveal many areas where shades of meaning should be kept distinct" (p. xi). Besides, the translation differs from all the other translations in being extremely source-language oriented. Unlike the other translators who are mainly concerned with rendering a translation for

In this edition, Dawood corrected one often cited mistranslation in 7:31 replacing "Children of Allah" with the correct "Childen of Adam" (بنى آدم). However, the mistranslation of 2:191, rendering "idolatry is more grievous than bloodshed" instead of "persecution is worse than killing" (والفتنة أشد من القتل), still exists. Besides, his translation of the names of *suras* in a number of instances is strange and inaccurate. For instance, he translates *Al-Takwir*, rolling up or darkening, as Cessation; *Al-Nasr*, victory, as Help; *Al-Sajda*, prostration, as Adoration; *Al-Hashr*, mustering or gathering, as Exile, and surprisingly *Al-Rum*, the Romans, as The Greeks.

Despite being a Jew, in his introduction, Dawood does not launch the earlier fierce polemics against Islam. He seems to be advocating an objective attitude towards the Qur'an as he states that "it is the text itself that matters; and the reader should be allowed to approach it with a free and unprejudiced mind" (p. xi). Moreover, contrary to earlier critics who think that the Qur'an is a wearisome disconnected jumble, he admits that it is "by far the finest work of classical Arabic prose" (p. ix), and that it "is not only one of the most influential books of prophetic literature but also a literary masterpiece in its own right" (p. xi). In general, this work does not reflect the earlier missionary religious biases, and it is meant to "to present the modern reader with an intelligible version of the Koran in contemporary English" (p. X).

The other translation that appeared in 2000 is that of *The Majestic Qur'an*, published by Al-Nawawi and Ibn Khaldun foundations. It is a huge bulky expensive revised fourth edition of a work that originally appeared in 1992 under a different title, namely *The Holy Quran with English Translation.* Unlike all the other translations reviewed, except Progressive Muslims' *The Message*, it is a collective work of a Turkish committee consisting of four translators – Ali Özbec, Nureddin Uzunoğlu, Mehmet Maksutoğlu and Tevfik R. Topuzoğlu – and three editors: Abdal Hakim Murad, Mostafa Badawi and Uthman Hutchinson. The first three translators are specialized in Islamic studies while the last is a professor of Arabic. Mustafa Badawi was originally an Egyptian

Ghali: They said, "Two kinds of sorcery mutually backing each other!"

The Bewleys' translation is one of the very good translations. The language is lucid and natural. At the same time, the translators are honest in keeping close to the original text. However, the lack of footnotes can, in some cases, make the intended meaning inaccessible to the target reader.

As for Dawood, he is the only Jew known to have translated the Qur'an into English. His full name is Nessim Joseph Dawood. He was originally an Iraqi; then, he moved to London as a scholar in 1956. Later, he established and headed a publishing and advertising company there.

Apart from Turner's translation intended as an interpretation, Dawood's latest revised edition (2000) of his earlier 1956 translation seems to be the most liberal, in all the translations reviewed, in not sticking closely to the wording of the original. He himself admits avoiding close adherence to the text as he believes that "[in] adhering to a rigidly literal rendering of Arabic idioms, previous translations have ... practically failed to convey both the meaning and the rhetorical grandeur of the original" (p. xi). Thus, most of the time, Dawood translates the idea disregarding sentence structure or close adherence to the words or figures as they are in Arabic.

This edition, published by Penguin, includes both the Arabic and English texts side by side for easy comparison. It is furnished with an index and a chronological table listing the main events in the Prophet's life. Here, Dawood maintains the traditional sequence of *suras* which he abandoned in earlier editions opting for a chronological sequence. He does not write the verses individually but group a number of verses together in paragraph form. He also does not number the verses singly but group them at intervals of four or five, which makes it rather a bit difficult to locate a certain verse. He does not use introductions to *suras* but uses scanty footnotes including cross-references to Biblical verses, which is a useful guide for those interested in cross-cultural studies and comparisons.

prolific translators, is "to allow the meaning of the original, as far as possible, to come straight through with as little linguistic interface as possible so that the English used does not get in the way of the direct transmission of the meaning" (p. iii). Hence, they do not provide any intermediary explanation and hardly use footnotes. Moreover, there are no introductions to *suras*. The translators also preferred to keep key Islamic terms, whose translation would be misleading as there are no exact equivalents in English, as they are in transliterated form within the text. However, the book is supplemented with a glossary at the end providing definitions for such terms. Through a special page layout and use of rhythm, the translators attempt to be "faithful to the original" rendering "at least a taste of [its] essential attribute" (p. iv). They number the verses singly.

The Bewleys seem to have a Sufi leaning as they pay homage to their "guide and teacher" Shaykh 'Abdalqadir as-Sufi in their preface, yet this is not obviously reflected in the translation itself. Besides, though they do not abstain, like the Mu'tazlites, from using anthropomorphic references to God in their translation, they assert that such references "are not to be taken literally referring to any sort of physical characteristics but rather to an attribute or quality indicated by the expression used" (p. v). A distinctive feature of this translation is that it is based on the reading of Imam Warsh rather than that of Imam Hafs on which almost all other translations are based except that of Progressive Muslims. Due to slight variations between the readings of these two Imams, few differences appear in the translations. For example, based on the reading "ساحران", *sahiran*, rather than "سحران", *sihran*, in verse 48 of *sura* 28 (*Al-Qasas, The Story*), the translations of Bewley and Progressive Muslims differ from the other translations:

"... قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كا فرون" (القصص، 48).

Bewleys: They say, 'Two magicians who back each other up.'
Progressive Muslims: They had said: "Two magicians assisting one another."

Abdal Haleem: They say, 'Two kinds of sorcery, helping each other,'
Cleary: They have said, "two sorceries, assisting one another."
Dawood: They say: 'Two works of sorcery complementing one another!'

"ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب" (ص، 34)

that is normally translated as something like:

Pickthall: And verily We tried Solomon, and set upon his throne a (mere) body. Then did he repent.
Yusuf Ali: And We did try Solomon: We placed on his throne a body (without life); but he did turn (to Us in true devotion).

is rendered by Turner as:

> **In truth We tried Solomon: in his dream We placed a blindingly bright Star-of-David on his throne; so marvelous was this spectacle that men, jinns and birds flocked to witness it. Solomon thought that this was a sign that his favourite wife would soon give him a son, and that the son would attain kinship and majesty without parallel. But the son that was born to his favourite wife came into the world still-born, and when We placed the lifeless infant on his throne, Solomon realized that he misinterpreted the dream. And so he turned to God and asked his forgiveness. (p. 273)**

In a translation like that of Turner, the reader can by no means realize where the translation ends and the exegesis begins. The problem is that it does not satisfy the needs of Muslims who seek to read the Qur'an through a translation due to the language barrier. Such Muslims need to find a rendition of the *exact wordings* of the original as far as the translation process allows rather than a commentary with additions or omissions.

Within the context of this approach, Turner enforces on the reader in many places unduly additions. For instance, in *sura* 18 – *Al-Kahf* (*The Cave*) – Qur'anic verses themselves express people's surmises about the exact number of the young people of the Cave and do not specify it for certain. Turner, however, translates the second part of verse 13:

" ... إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى" (الكهف، 13)

as "...they were *four* eloquent young men ..." (p. 172).

The Bewleys' translation (1999), published by Madinah Press, is the culmination of twenty five years of grappling with "arriving at the best way of expressing the meaning of its ayats in English" (p. iii). The book includes only the English translation without the Arabic text. It is basically intended for English speaking Muslims. Aisha Bewley was originally a Christian and converted to Islam in 1968. The goal of Aisha and her husband, who are

the Ever-Glorious Qur'an (2003), originally published (1997); Progressive Muslims' *The Message: A Literal Translation of the Final Revealed Scripture* (2003), Thomas Cleary's *The Qur'an: A New Translation* (2004), M. A. S. Abdel Haleem's revised edition of *The Qur'an: A New Translation* (2005), originally published (1994).

It is worth mentioning that in his essay "Sectarian and Ideological Bias in Muslim Translations of the Qur'an", Robinson (1997) discusses a number of issues supplemented with verses that can help judge the theological leaning of translators. Testing the above mentioned new translations in the light of these issues, they seem to be free from the major theological tendencies that characterized other translations. This is a good step on the way towards presenting satisfactory translations. It bridges one gap so that we can focus our attention on the degree of their closeness to the original text while rendering the meaning accessible to target readers. Checking these eight works reveals that they follow different approaches to translation as will be shown in due course below.

Colin Turner is a Muslim lecturer of Islamic Studies and Persian at the University of Durham. Through his translation, published by Curzon, he aimed at conveying "the meanings of the Quran in as lucid and readable and English style (*sic*) while preserving the integrity of the original text" (p. xvi). The book contains both the Arabic text and the English translation but not side by side. It is rather divided into two parts. Turner uses transliteration for the names of *suras* (chapters), and he uses neither footnotes nor introductions for each *sura*. He writes the verses singly, each preceded with its number; however, he deviates from the common tradition as he counts the initial *basmalah* in the verses of each *sura* – a feature shared by the so-called "Progressive Muslims" translators as will be mentioned in due course. Besides, his translation is unique among all other translations as it encompasses interpretation within the verses themselves. He depended on the textual exegesis entitled *Ma'ani al-Quran (Meanings of the Qur'an)* by Muhammad Baqir Behbudi and "opened out" the verses to "reveal some of the layers of meaning expounded by the prophet …" (p. xvi). For example, verse 34 of *surat Sad*

contain interpretations which are eccentric and speculative and do not reflect the mainstream understanding of the text, which most readers wish to know" (VIII). Apart from the aforementioned works, some other moderate translations by Muslims appeared. However, it was thought crucial to shed light on the previous cases to stress that translations are not always a reliable source to judge Islam. Any translator brings to his work the beliefs, inferences and doctrines that are the substance of personal biases, theological leaning, and even tactical scheming. Hence, the only criterion for judgment is the text in Arabic. It should be borne in mind that translations, no matter how accurate, can hardly be objective.

It was only natural in the late eighties of the twentieth century, on account of the abovementioned shortcomings coupled with the failure of most well-intentioned translators to convey the intended meaning smoothly, that A. R. Kidawi (1987) would state, "[t]he Muslim Scripture is yet to find a dignified and faithful expression in the English language that matches the majesty and grandeur of the original". Similarly, Abdul Hakeem Tabibi (1986) asserted, "till now, there is no complete consensus on a satisfactory translation. Hence, Muslims strive to produce a complete satisfactory translation …" (p. 44). This raises the question: what makes a satisfactory translation?

Before attempting an answer, let us first briefly survey a few important translations that appeared since that time till the present moment. The last decade of the twentieth century witnessed the appearance, among others, of the following works: *The Qur'an: A New Interpretation* by Colin Turner (1997), *The Noble Qur'an: A New Rendering of its Meaning in English* by Abdalhaqq and Aisha Bewley (1999), a new edition of *The Koran* by N. J. Dawood (2000), and *The Majestic Qur'an: An English Rendition of Its Meanings* by a Turkish committee (2000), which is a revised edition of an earlier work. At the turn of the century, there was no sign of cascade subsidence. Similarly, a number of brand new translations appeared in addition to new editions of some already available translations from the previous century. Among the most important of these are the last revised edition of Muhammad Mahmoud Ghali's *Towards Understanding*

verses in some places to reflect their own doctrinal biases rather than give an accurate presentation of the Muslims' Scripture.

Second, other controversial translations are those influenced by scientific rationalism like those of Ahmad Zidan and Dina Zidan (1979), Muhammad Asad (1980), and Ahmad Ali (1984). They reject any miraculous references mentioned in the Qur'an and tend to interpret them on rational or figurative basis. For example, while Muslims believe that Abraham, peace be upon him, was saved by God's grace from the fire in which he was plunged by disbelievers, Asad (1980) argues that the reference in the Qur'an is "apparently an allegorical allusion to the fire of persecution which Abraham had to suffer" (p. 496). Similarly, he believes that Jesus Christ's miraculous talk in his cradle is "a metaphorical allusion to the prophetic wisdom which was to inspire Jesus from a very early age" (p. 73). Similar tendencies are perceived in reference to the other miracles of Christ, Moses, Solomon … etc., peace be upon them, in Asad's translation and the other similar translations.

Third, the most serious distortions by far, however, emerged on account of the translations of the members of the Indian Qadiyani and Ahmaddeyya communities. These sects were declared as apostates by major Islamic institutions. Their translations are marred with verses twisted to serve their own crooked needs. They disseminate ideas that contradict with basic Muslim beliefs. A prime example is their claim that Jesus Christ, peace be upon him, was truly crucified and was not raised alive to God – an idea that is reflected in their translations as Neal Robinson (1997, p. 266) points out. They meant to give support, on the basis of such perverted translations, to the claims of their leader Mirza Ghulam Ahmad that he was the Promised Messiah and *Mahdi*.

Indeed, the dissemination of such doctrines that drift far away from the common Muslims' beliefs did severe injustice to Islam. Sadly, in these works lies the utmost danger – even more than those by orientalists. Being supposedly by Muslim translators, their distortion and misguidance sail under the banner of Islam. However, as the translator committee of the *Majestic Qur'an* (2000) state, they "often

as a polemic against Jews". In like manner, the translation of Muhammad Taqi Al-Din Al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan (1996), which was meant to replace Yusuf Ali's translation, "reads more like a supremacist Muslim, anti-Semitic, anti-Christian polemic than a rendition of the Islamic scripture" (Mohammad, 2005). A famous example that is often cited in this regard is the reference to Jews and Christians that the translators added to the seventh verse of *surat*, chapter, *Al-Fatiha* (*The Opening*). In Arabic, the verse reads:

"صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" (الفاتحة، 7)

Hilali and Khan rendered it as:

The Way of those on whom You have bestowed Your Grace, not (the way) of those who earned Your Anger (*such as the Jews*), nor of those who went astray (*such as the Christians*) [emphasis mine].

Indubitably, Ali as well as Hilali and Khan managed to solve part of the problems of previous translations. Being free of hostile intentions, having a much better mastery of the Arabic language, targeting close adherence to the original text, and providing elaborate explanatory notes, they provided a better understanding of the Qur'an. However, the type of comments they sometimes added about Jews and Christians gives the unfair impression that Islam is intolerant of "the other", a notion that gives support to the alleged claims that have been widely propagated by westerners and Israelis lately.

On the other hand, some translations project sectarian views that are not representative of the common Muslim beliefs. First, with Shi'ites' translations, e.g. that of S. V. Mir Ahmad Ali (1964), the basic concern is that some of the verses are peculiarly translated in accordance with the Shi'ites' queer imposed interpretations on some general verses that they mean to make particularly referring to Ali, Prophet Muhammad's cousin and son-in-law, and his household, may God be pleased with them. On the basis of these interpretations, they support their tendency to confer unbounded glory on Ali. Thus, Shi'ite translators digress from the mainstream understanding of the

> taken from the Bible..., while setting forth the principles and rules of the religion he himself had founded.

Besides, at the International Seminar on Islam in Paris, held under the auspices of the Organization of the Islamic Conference, Bucaille explains:

> When I started my in-depth research on the reality of Islam, for the first time, I started to study its scripture, the Qur'an and I was obliged to use translations done by various *Islamologues* or *orientalists*. Alas, the script under these conditions was not self-explicative, and I remember having found in several translations of the same paragraph such differences that it was evident that these interpretations were due to translators and their commentaries, often added to the text.
> Later on having acquired the knowledge of the Arabic language, enabling me to read the Qur'an in the original text, I ... discerned the evident desire to camouflage or to willfully change the meaning, evidently in order to adapt the text to a personal point of view. (p. 10)

These translations distorted the spirituality of the holy Qur'an and damaged the concepts of Islam. Unfortunately, as Sir Edward Denson Ross (1940) asserts in his introduction to George Sales' translation:

> [for] many centuries the acquaintance which the majority of Europeans possessed of Mohammedanism was based almost entirely on distorted reports of fanatical Christians which led to dissemination of a multitude of gross calumnies. What was good in Mohammedanism was entirely ignored, and what was not good, in the eyes of Europe, was exaggerated or misinterpreted. (as cited in Sales, 1940, p. 7)

The unfavourable image propagated by westerners' translations prompted Muslims to translate the Qur'an themselves even though the legitimacy of such action was the subject of a heated debate for such a long time. Hence, the twentieth century witnessed the publication of a plethora of translations, mostly by Muslims. The axiomatic supposition is that these translations should have provided a genuine representative image of the spirit of Islam and an accurate version of its Scripture. However, the situation is not as simple as that. With some of these translations further new complications have emerged.

On the one hand, the translation of Yusuf Ali (1934), despite being one of the classics and the most favourable till recently, is sometimes claimed to be launching anti-Christian propaganda. Moreover, Khaleel Mohammed (2005) argues that writing "at a time both of growing Arab animosity toward Zionism and in a milieu that condoned anti-Semitism, Yusuf 'Ali constructed his oeuvre

statement of his goal in the introduction, "I thought good to bring it to their colours, that so viewing thine enemies in their full body, thou must the better prepare to encounter ... his Alcoran." (p. A3) Besides, the title of this translation, *The Alcoran of Mahomet ... newly Englished for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish vanities*, is self-explanatory, and it underlines one of the basic misconceptions prevalent in the West, namely that Prophet Muhammad, peace be upon him, was the author of the Qur'an. In this context, it is worth mentioning that Maurice Bucaille (1986), an eminent French surgeon and scientist who defends the Qur'an in his book *The Bible, Qur'an and Science*, states that some western translations meant to deliberately mistranslate the word "أمى " *ummei* (unlettered), referring to Prophet Muhammad in some Qur'anic verses, so as to hide the fact that it could have never been possible for an unlettered person to be the author of the Qur'an that encompasses historical events, that he did not witness, as well as meticulous scientific facts that were discovered long after his death and could not have been thought of at the time of revelation (pp. 94-96). This fact about the Prophet used to shock westerners whenever Bucaille revealed it to them. In 1734, Sale's translation came out based on Marracci's earlier notorious work. Then, in 1861, J. M. Rodwell's work provided a further example of a writer "gunning for Islam" (Turner, 1997, p. xii).

The wide circulation of these early unfair translations, essentially predetermined to discredit Islam, led to embedding distorted facts in the western mentality that have now become like axioms despite the appearance of a few subsequent somewhat better translations by non-Muslims. Bucaille (1981) stresses the existence of mainstream inaccurate ideas that brainwash westerners stating, "as most people in the West have been brought up on misconceptions concerning Islam and the Qur'an; for a large part of my life, I myself was one such person". He adds:

> As I grew up, I was always taught that 'Mahomet' was the author of the Qur'an; I remember seeing French translations bearing this information. I was invariably told that the 'author' of the Qur'an simply compiled ... stories of sacred history

The fact that the defamation of Islâm has been on the rise in recent years can be endorsed by many. Western media have been propagating the alleged claim that Islam is a religion that cultivates violence and promotes terrorism. However, some may not be aware that the commencement of this movement is deeply rooted in the past. Perhaps one of the most important factors that spread a lot of misconceptions about Muslims' religion goes back to the early renderings of the meanings of the holy Qur'an into western languages.

Mofakhar Hussain Khan (1986) points out that the first attempt was a Latin translation made by Robert of Ketton in 1143, yet not published till 1543, at the request of the Abbot of the monastery of Cluny. According to Afaf Ali Shukry (2000), the basic goal behind this translation was to find out the differences that shook the foundations of Christian beliefs so as to find ways to support Christianity and discredit Islam (pp. 21-22). This first Latin translation was the first spur that prompted further translations into other languages like Italian, German and French in 1547, 1616 and 1647 respectively (pp. 82-83). Hussein Abdul-Raof (2001) asserts that it "abounds in inaccuracies and misunderstandings, and was inspired by hostile intention" (p. 19). In 1698, another Latin translation by Ludovicus Marracci was published, and it was supplemented with quotes from Qur'an commentaries "carefully juxtaposed and sufficiently garbled so as to portray Islam in the worst possible light", as Colin Turner (1997, p. xii) points out. The title of the introductory volume of such translation, *A Refutation of the Quran*, leaves no room for questioning the intention of the translator.

Ma'ayergi (1984) highlights the crucial role these translations played in forming a negative image about Islam. He argues, "[after] the first glimpse of Islam through these translations, Europeans grew all the more aggressive in their fight against Islam. Various attacks were launched against Islamic culture and heritage" (p.442). What aggravated the problem is that such translations formed the foundation for a number of subsequent works.

The first English translation was that of Alexander Ross published in 1649. There is no better evaluation of the type of work it is than the translator's

The Roots of Islamophobia in Sixteenth and Seventeenth Century Holy Qur'an Translations

Towards Satisfactory Third Millennium Translations

Dahlia Sabry*

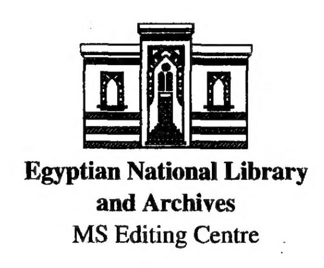
Qur'an translations can be said to be extremely important yet gravely serious. Their crucial importance stems from the fact that they represent the primary source of information for those who do not know Arabic – Muslims and non-Muslims – and who want to fathom the depths of Islam through reading its very revealed word. They are the major recourse of the former who, due to the language barrier, are deprived of approaching their revealed Book in Arabic, and those of the latter who are curious to pursue familiarity with Islam through first-hand knowledge instead of simply "imbibing received opinions and attitudes without individual thought and reflection", as Thomas Cleary (1993) puts it (p. X). Their seriousness lies in the great role they play in formulating recipients' opinion about Islam. About the benefit of reading the Qur'an by non-Muslims, Cleary (1993) states:

> For non-Muslims, one special advantage in reading the Qur'an is that it provides an authentic point of reference from which to examine the biased stereotypes of Islam to which Westerners are habitually exposed. Primary information is essential to distinguish between opinion and fact in a reasonable manner. This exercise may also enable the thinking individual to understand the inherently defective nature of prejudice itself… (1993, p. VIII).

However, for Cleary's benefit to be realized, translations should be accurate and objective. This has not always been the case since sometimes, as Hassan Ma'ayergi (1984) points out, "[translating] the meanings of the Quran offered an opportunity to distort and misinterpret its meanings or to divert Muslim minorities living under non-Muslim rule away from the Quranic text and to reconcile them to [distorted] translations …" (p. 442).

---

* Assistant lecturer of English language at the Language and Translation Centre, Academy of Arts.



Egyptian National Library
and Archives
MS Editing Centre

TURÁTHIYYÁT

A SEMI-ANNUAL PERIODICAL PUBLISHED BY THE MS. EDITING CENTRE

ENGLISH SECTION

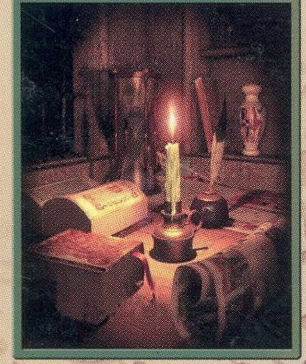
The Roots of Islamophobia in 16th & 17th Century Holy Qur'an Traslations

Dalia Sabry

National Library Press
Cairo
2006

TURÁTHIYYÁT

A SEMI-ANNUAL PERIODICAL PUBLISHED BY THE MS EDITING CENTRE



The Roots

of Islamophabia

in 16th & 17th

Century Holly Qur'an Traslations

SEVEN ISSUE - JAN. 2006

THE NATIONAL LIBRARY AND ARCHIVES